DEFENDERSE

UNA FILOSOFÍA DE LA VIOLENCIA

Elsa Dorlin

En esta colección *Acá y Ahora* se persigue un presente siempre urgente y siempre en movimiento, se buscan en él las fisuras por las que se filtra lo que resiste, se persiguen las marcas de los procesos donde se redefinen las subjetividades, sus maneras de sentir, hacer y pensar.

DEFENDERSE /
Una filosofía de la violencia

Dorlin, Elsa
Defenderse: una filosofía de la violencia / 1a ed. - Ciudad de Buenos Aires: Hekht Libros, 2018; 340 páginas; 22 x 14 cm

Traducción de: Margarita Martínez
ISBN 978-987-4954-00-8

1. Filosofía Contemporánea. I. Martínez, Margarita, trad. II. Título.
CDD 194

Título original: Se défendre. Une philosophie de la violence

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut francais

Esta obra cuenta con el apoyo de los Programas de ayuda a la publicación del Institut francais

Del original en francés: © Éditions La Découverte, 2017
De la presente edición: © Hekht, 2018
De la traducción: © Margarita Martínez, 2018

HEKHT LIBROS
COLECCIÓN ACÁ Y AHORA – 7MO. VOLUMEN

Directoras editoriales:
Natalia Ortiz Maldonado y Marilina Winik
hekhtlibros@gmail.com

Distribución:
distribución.hekht@gmail.com

WEB www.hekhtlibros.wordpress.com
FACEBOOK @contraeso.vamos
TWITTER @hekht
INSTAGRAM @hekht_libros

CORRECCIÓN _ Sandra Aguilar
[sandra.m.aguilar@gmail.com]
ARTE DE TAPA _ Faca para *Estudio Valija*
[http://estudiovalija.com.ar]
INTERIORES _ jalinski
[http://www.jalinski.com.ar]

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Elsa Dorlin

DEFENDERSE /
Una filosofía de la violencia

TRADUCCIÓN DE MARGARITA MARTÍNEZ

hekht
COLECCIÓN
ACÁ Y AHORA

ÍNDICE /

11_ **PALABRAS PARA ESTA EDICIÓN**
FUEGOS DE SAN TELMO
Por Margarita Martínez

17_ **PRÓLOGO**
LO QUE PUEDE UN CUERPO

33_ **CAPÍTULO 1**
LA FÁBRICA DE LOS CUERPOS DESARMADOS

33_ Breve historia de la portación de armas

39_ Desarmar a las clases esclavas e indígenas: el derecho a matar contra la subjetividad "sin armas en las manos"

46_ Acceso marcial: culturas de la autodefensa esclava

55_ La fuerza negra del imperio: "¡Viva el patriarcado, viva Francia!"

61_ **CAPÍTULO 2**
DEFENSA DE UNX MISMX, DEFENSA DE LA NACIÓN

61_ Morir por la patria

65_ "Mujeres armémonos": los batallones de Amazonas

72_ ¿Ejército ciudadano o defensa del capital?

79_ El *Ju-Jitsu* de las sufragistas: combate cercano y antinacionalismo

91_ **CAPÍTULO 3**
TESTAMENTOS DE LA AUTODEFENSA

91_ Morir combatiendo: la insurrección del Gueto de Varsovia

97_ La autodefensa como doctrina nacional

105_ Genealogía del *Krav Maga*

113_ **CAPÍTULO 4**
EL ESTADO O EL NO-MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA LEGÍTIMA

113_ Hobbes o Locke, dos filosofías de la defensa de sí

125_ Hacerse justicia a unx mismx: milicias y "cooperativas judiciales"

132_ El vigilantismo o el nacimiento del estado racial

141_ **CAPÍTULO 5**
JUSTICIA BLANCA

141_ Del linchamiento a la legítima defensa: "Una mentira cosida con hilo blanco"

148_ "Hay que defender a las mujeres"

159_ **CAPÍTULO 6**
SELF-DEFENSE: POWER TO THE PEOPLE!

159_ Terminar con la No Violencia: "*Arm yourself or harm yourself*"

169_ *Los Black Panthers*: la autodefensa como revolución política

183_ **CAPÍTULO 7**
AUTODEFENSA Y SEGURIDAD

183_ *Safe!*

191_ Autodefensa y la política de la rabia

197_ De la venganza al *empowerment*

205_ **CAPÍTULO 8**
REPLICADORXS

205_ Sin defensa

213_ Fenomenología de la presa

223_ Epistemología del cuidado de lxs otrxs y el *core* negativo

237_ **AGRADECIMIENTOS**

239_ **NOTAS**

PALABRAS PARA ESTA EDICIÓN /

FUEGOS DE SAN TELMO

Por Margarita Martínez

"ven y en la noche iluminada,/ dime tú,
Mississippi,/ si podrás contemplar con/ ojos
de agua ciega/ y brazos de titán indiferente,/
este luto, este crimen,/ este mínimo muerto
sin venganza,/ este cadáver colosal y puro".

Nicolás Guillén. *Elegía a Emmett Till.*

En la noche cerrada de la historia, una serie de casos ilumina el fondo oscuro de lxs muertxs sin nombre. Su hilo conector parece tenue pero es firme: enlaza a las víctimas de un tipo de autodefensa cuyo resultado fue tan fatal como ineluctable y que se puede sintetizar en la siguiente sentencia: "se trata de *llevar a ciertxs sujetxs a aniquilarse como sujetxs*, excitar su potencia de actuar para presionarlxs mejor, llevarlxs al ejercicio de su propia pérdida, producir seres que, cuanto más se defienden, más se dañan". No es ésta entonces una historia del sojuzgamiento, ni siquiera del sojuzgamiento de una minoría en particular en manos de una mayoría (cuando la forma expresa real de este enunciado es, en general, la del sojuzgamiento de una mayoría en manos de una minoría), sino una historia de las modalidades de una liberación que se expande en miles de subterfugios –la mayor parte de las veces inútiles– por parte de colectivos minoritarios cuyo rasgo compartido es haber sido, primero, privados de humanidad.

Si el suplicio de Damiens abría *Vigilar y castigar*, la serie que presenta Elsa Dorlin se abre con uno de los ejemplos más paradigmáticos de este modo de matar empleando las fuerzas (más bien las necesidades) del individuo. Hay un condenado que está sujeto firmemente sobre una cuchilla afilada; acicateado y privado de todo, tarde o temprano tendrá que moverse y entonces caerá sobre el filo por rebeldía o por cansancio, de modo tal que perecerá, y luego parecerá que se ha dado muerte a sí mismo (mientras él sabrá todo el tiempo que, tarde o temprano, *se dará muerte a sí mismo*, obligándose entonces a la quietud). Elsa Dorlin quiere demostrar con este ejemplo un mecanismo que hace de quien está literal o socialmente condenado, su propix verdugx, y al hacerlo traza en negativo los rasgos del *sujeto moderno* del mismo modo que la revolución haitiana, para Eduardo Grüner, trazaba la contracara del universal abstracto marcado por la revolución francesa, convirtiéndose entonces en más importante que ésta: "el 'somos todos negros, aunque algunos no lo sean' de los haitianos se presenta objetivamente como la contracara irónica del 'somos todos iguales, aunque algunos queden excluidos de la igualdad' de la revolución 'francesa', una especie de 'orwellismo' *avant la lettre* e invertido ('somos todos iguales, pero algunos son menos iguales que otros')" [1].

Pero ¿por qué este uso del poder de la autodefensa dibujaría los rasgos del *sujeto moderno pero en negativo*? Porque el *sujeto moderno* era definido por la positiva: por la capacidad de asumir su destino (Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*; Kant, *¿Qué es la Ilustración?*), por su capacidad de defenderse (de cualquier tutela, pero no sólo), por su capacidad de plantarse como *sujeto* (del derecho y de la ley) y no como objeto de propiedad (del amo, del marido o de quien fuere). En este sentido es que Dorlin demuestra que, aun condenada la esclavitud en la letra, aun derogada la propiedad

formal de personas por parte de otras personas, hay formas de exposición al riesgo de muerte todavía marcadas por la incapacidad de autodefensa exponiendo así, del sujetx, una impotencia radical que es más cínica, si se quiere, en la vuelta de la historia. Al no poder defenderse, esxs individuxs están entregados o, como se dice en jerga de la calle, "servidxs", "en bandeja". Las metáforas populares son ilustrativas.

En el Occidente post-revolución francesa, los ropajes de esta impotencia serán otros (muchas veces serán faldas) en la medida en que el discurso teórico-político vaya elaborando un concepto de "otro" abstracto a respetar, "igual, libre y fraterno" mientras la realidad práctica-política engendre, por espiralamiento inverso, un "otro" que se considera inferior a fin de aplicar sobre él las fuerzas del capital. No solo es el caso de las colonias, o la tercerización de mano de obra en países periféricos de legislación social laxa donde se puedan recrear las condiciones de trabajo de la revolución industrial; será también, en palabras de Paul Preciado, en el interior de cualquiera de los estados occidentales capitalistas, la institucionalización del dispositivo heterosexual que transforma en plusvalía "los servicios sexuales, de gestación, de cuidado y de crianza realizados por las mujeres" generando una deuda de trabajo sexual no paga en términos de la larga historia (como es la deuda no paga del trabajo esclavo que, sin embargo, redunda para las naciones antes proveedoras de esclavos en deuda externa, en una particular inversión de la carga de la prueba). ¿Podría haberse erguido sin dichos basamentos el capital? La respuesta es no. ¿Podría haber surgido una Modernidad pletórica en derechos cuando su misma base material no estaba todavía reafirmada? La respuesta es, otra vez, "no". Lo particular de la herropea develada por Dorlin, entonces, es que se arrastra desde un fondo arcaico de los tiempos, atraviesa esa Revolución Francesa tan mitificada con poca mella –precisamente porque tiene

que ver con la acumulación de capital a escala mundial, en palabras de Grüner–, y avanza ampliamente después produciendo lxs (ahora llamadxs) sujetxs indefensxs, hasta llegar, entre otros ejemplos que marcan estas páginas, al siglo XIX tardío, momento en que las sufragistas inglesas toman conciencia de su desprotección y comienzan a organizarse; hasta las trincheras de la Primera Guerra, en las que los soldados no pueden evitar respirar el gas mostaza aun conociendo su toxicidad (ejemplo trabajado no por Dorlin sino por Peter Sloterdijk); hasta las calles oscuras del gueto de Varsovia, donde lxs condenadxs que saben que van a morir se preparan para hacerlo con la frente en alto. Todxs ellxs agregan piezas a la historia de una autodefensa "sin armas en las manos" a la cual refiere todo el libro: los bailes en círculo de lxs esclavxs que remedaban los gestos del combate, el *ju-jitsu*, una técnica de combate oriental adaptada a otros fines, para el caso de las sufragistas inglesas, las técnicas de combate del *krav maga*, para los colectivos judíos, es decir, los saberes y las culturas sincréticas de la autodefensa esclava, las praxis de autodefensa feminista, las técnicas combativas elaboradas en Europa del Este por las organizaciones judías contra los *progroms*. A la impotencia radical, a la desnudez de recursos, siempre se respondió (y aquí el hilo se hace fuerte incluso si estas múltiples experiencias no supieron unas de las otras) con el reflejo de resistir y la voluntad de poner la astucia, como Odiseo, a trabajar por una dignidad entendida más allá de la vida literal. No es un hecho menor si pensamos que la impotencia quería ser inculcada al sujetx de dos modos: indicándole en la carne que estaba "entregado" a su biología más que a su razón, conciencia o capacidades, y que finalmente perecería por ello: por tener que beber o respirar, por ser negrx, o judíx, o mujer, o niñx, o estar enfermx. La impotencia se gestaba diciendo que la *métis*, más tarde o más temprano, sencillamente no servía para nada.

Merece una mención especial el caso de la autodefensa femenina, y no sólo porque Dorlin diga inscribirse explícitamente en un abordaje feminista: esta autodefensa, en la casuística que invoca, es capaz de relevar los microgestos aprendidos para sobrevivir en un medio altamente masculinizado. Ya lo había notado William Fairbairn, uno de los mayores teóricos del combate cuerpo a cuerpo del siglo XX, en cuyo manual, como señala Dorlin, se contemplaban "ciertas situaciones a las cuales están expuestas en particular las mujeres: tentativa de manoseo, de robo, de estrangulamiento, en una sala de espera, durante una primera cita, en un pasillo o lugar exiguo, etcétera". Es decir, situaciones de riesgo en lugares y momentos no necesariamente considerados "de riesgo". Pero las mujeres, prácticamente, "ni piensan en ello"; lo asumen como el riesgo de ser, como descubre Virginie Despentes leyendo a Camille Paglia. Lo asumen y despliegan una serie de conductas en las que casi "no reparan" y que se sintetizarían en la actitud de pasar desapercibida: sonreír ante una interpelación en la vía pública para no dar pábulo al conflicto, bajar la mirada, apurar el paso, tener siempre la llave en la mano, no atender el teléfono después de ciertas horas, mantenerse alejada de las ventanas y, sobre todo, sentirse ligeramente paranoica y pensar que siempre estos recaudos están de más, que una "se persigue", que finalmente no era para tanto.

Detrás de esta historia que llega a las orillas del presente, está el tapiz que narra esa otra historia de la cultura tejida a aguijonazos, cortes y suturas. Gracias a él encuentran su figura mayor ciertos casos que podrían parecer "atípicos", "excesivos" o "monádicos" pero a los que Dorlin cose en su historia constelar. Dos de ellos cierran este libro: la historia del niño-adolescente Emmett Till, arrojado a las aguas del Mississipi luego de haber sido cruel e injustamente asesinado en 1955, y la del adolescente Trayvon Martin, asesinado a quemarropas por un representante del estado racial; ambos

eran negros y ambos sospechados de haber mirado lo que no debían mirar: la propiedad blanca, bajo la forma de mujeres o cosas, que para el estado racial eran lo mismo. Este último caso es prácticamente de la víspera: del año 2012. Si la potencia del sujeto, en la historia de la autodefensa constelar, generaba un malestar libidinal producto de la represión de las fuerzas vivas (así, el esclavo sueña con que corre, salta, lucha; la sublimación de las reacciones corporales, apenas canalizadas en las danzas que simulan combates defensivos, convierten al cuerpo en un resorte comprimido), su impotencia gestaba una nueva relación con el mundo que lo rodeaba y los elementos de lo cotidiano. Todo objeto técnico podía devenir arma ("horquillas, hoces, palos, picos, pero también agujas de tejer, alfileres para el cabello, palos de amasar, tijeras, el pie de una lámpara, adornos, cinturones y lazos, tenedores, llaves, esprays, garrafas de gas, o incluso el propio cuerpo, mano, pie, codo") cuando debería servir a la vida ("Un niño con su trompo,/ con sus amigos, con su barrio,/ con su camisa de domingo,/ con su billete para el cine,/ con su pupitre y su pizarra,/ con su pomo de tinta,/ con su guante de béisbol,/ con su programa de boxeo,/ con su retrato de Lincoln,/ con su bandera norteamericana,/ negro.", en palabras de Guillén). Toda *métis*, entonces, se vuelve un arte infatigable al servicio de sublevar la realidad y el destino de las cosas, o las personas, o ambas cosas a la vez: sujetxs cosificadxs constituidxs en humanxs contra sus verdugxs por el esfuerzo de la resistencia y dignidad.

PRÓLOGO /
LO QUE PUEDE UN CUERPO

"Un tribunal de Guadalupe, por medio del juicio del 11 Brumario del año XI [2 de noviembre de 1802], condena a Millet de la Girardière a ser exhibido en la plaza Pointe-à-Pitre dentro de una jaula de hierro hasta su muerte. La jaula para el suplicio tiene ocho pies de alto. El padeciente allí encerrado estará a caballo, pero sin apoyar su peso, sobre un filo cortante; se sujetarán sus pies con una suerte de estribos y se lo obligará a mantener las rodillas sin flexión para evitar que la cuchilla lo hiera. Frente a él, en una mesa a su alcance, se colocarán víveres y líquidos para satisfacer su sed; pero habrá un guardián apostado día y noche para impedir que los toque. Cuando las fuerzas de la víctima comiencen a agotarse, caerá sobre el filo de la cuchilla, que le producirá profundas y crueles heridas. El infeliz, estimulado por el dolor, intentará levantarse y caerá otra vez sobre la hoja afilada, que lo volverá a herir de modo horrible. El suplicio dura de tres a cuatro días" [1].

En este tipo de dispositivo, el condenado perece porque resistió, porque intentó desesperadamente escapar a la muerte. La atrocidad de su suplicio deriva del hecho de que cada movimiento corporal de protección contra el dolor se ha transformado en una tortura. Quizás esto es lo que caracteriza con propiedad semejantes procedimientos de aniquilación: convertir el menor movimiento reflejo de preservación en un paso hacia el sufrimiento más insoportable. No es cuestión

de discutir aquí el carácter inédito de semejantes torturas cuyo monopolio, ciertamente, no le corresponde al sistema colonial moderno.

Esta escena, como el procedimiento retórico que apunta a restituir su horror, entra en resonancia con otro relato de un suplicio: el de Damiens, tal como se lo transcribe en el comienzo de *Surveiller et punir* [2]. Sin embargo, ambos son completamente diferentes. En el caso de Damiens, Michel Foucault nos muestra que, a través de los padecimientos infligidos a su cuerpo, no se apunta tanto a alcanzar su individualidad sino que se pretende restaurar en todo su poder a la voluntad del *soberano*, así como sojuzgar a la comunidad contra la cual atentó ese crimen. Las mutilaciones con ayudas de tenacillas y tijeras, las quemaduras por medio de plomo fundido, aceite hirviendo o cera, el desmembramiento final utilizando caballos... Durante todo el despliegue de ese escenario Damiens está atado y nadie supone que "pueda" hacer algo. En otros términos, su poder –por ínfimo que sea– nunca se toma en cuenta precisamente porque no cuenta. El cuerpo de Damiens está completamente reducido a la nada, ya no es nada excepto el teatro donde se representa la cohesión de una comunidad vengativa que ritualiza la soberanía de su *rey*. Así se exhibe la completa ausencia de poder para expresar mejor la magnificencia de un poder soberano absoluto.

En el caso del suplicio de la jaula de hierro, el público todavía está ahí. Sin embargo, en la exposición pública del calvario del supliciado ya se está tramando otra cosa. La técnica utilizada parece apuntar a la capacidad de (re)acción del sujeto para dominarla mejor. El dispositivo represivo implementado, al mismo tiempo que exhibe y excita las reacciones corporales, los reflejos vitales del condenado, los constituye como lo que hace a la potencia y la falla del sujeto

simultáneamente. Frente a él, la autoridad represiva no tiene necesidad alguna de presentarlo en una forma de impotencia absoluta para afirmarse. Muy por el contrario: cuanto más se escenifica la potencia subjetiva en sus esfuerzos repetidos y desesperados por sobrevivir, más lo gobierna la autoridad represiva escondida tras la presencia de un verdugo pasivo e inconsistente. Este gobierno mortífero del cuerpo se efectúa en tal economía de medios que incluso parece que el supliciado se ejecutara a sí mismo. Todo ha sido pensado para que resista físicamente a la hoja filosa que amenaza con mutilarlo mortalmente: por lo tanto debe mantenerse rígido sobre los estribos y encerrado en la jaula. Así, el dispositivo permite suponer que su sobrevida depende de su fuerza (muscular y física, pero también "mental"): debe mantenerse con vida si no quiere sufrir más todavía y entonces morir. Al mismo tiempo, esta tecnología de tortura tiene como única finalidad ultimarlo, pero de modo tal que *cuanto más se defienda más sufrirá*. Los víveres dispuestos a su alrededor sostienen una comedia cruel que da testimonio del hecho de que el suplicio trabaja sobre la efectividad de los movimientos vitales y tiende a controlarlos totalmente para aniquilarlos mejor. Del mismo modo que el agotamiento lo hará desmoronarse sobre el filo de la cuchilla, la necesidad insoportable de beber y de comer le será fatal. Además, el primer punto de impacto sobre su cuerpo tocará, sin duda alguna, sus partes genitales. Las cosas ocurren como si el trabajo de codificación de género [*genré*] del poder se hubiera consumado: el sexo, más todavía que cualquier otra parte del cuerpo, se convierte en el último lugar donde se agazapa la potencia de actuar del sujeto. Defenderlo es *defenderse*. Y alcanzarlo en primer término es quebrar aquello a través de lo cual el sujeto ha sido constituido no tanto en *sujeto de derecho* sino como *sujeto capaz*.

Este dispositivo de ejecución considera que quien está sometido a él *puede hacer algo*, y apunta, estimula, alienta precisamente ese último impulso de poder en sus más mínimos escondites como para interpelarlo mejor en su *ineficiencia*, transmutarlo en impotencia. Esta tecnología de poder produce un *sujeto* dentro del cual "es excitada" la potencia de actuar para aferrarlo mejor en toda su heteronomía: y esta potencia de actuar, pese a que esté completamente girada hacia la defensa de la vida, se ve reducida a ser sólo un mecanismo de muerte al servicio de la máquina de penitencia colonial. Vemos aquí cómo un dispositivo de dominación pretende perseguir el propio movimiento de la *vida*, apuntar a lo que hay de más muscular en este impulso. El menor gesto de defensa y de protección, el menor movimiento de preservación y conservación de sí está puesto al servicio de la aniquilación misma del cuerpo. Este poder que se ejerce focalizándose *en la potencia del sujeto* y que se expresa en los impulsos de defensa de la propia vida como de sí mismx, constituye así a la autodefensa como la expresión misma de la vida corporal, como aquello que constituye a un sujetx, como "aquello que constituye una vida"[3].

En la jaula de hierro y en ciertas técnicas modernas y contemporáneas de tortura[4] se puede detectar una misma trama, un tipo comparable de técnicas de poder que se podrían sintetizar en el siguiente proverbio: "Cuanto más te defiendas, más sufrirás y con más seguridad, morirás". En ciertas circunstancias, y para ciertos cuerpos, defenderse equivale a morir por agotamiento de sí: luchar es debatirse vanamente, es ser *derrotadx*[5]. Semejante mecánica de la acción *desgraciada* tiene implicaciones en términos de mitologías políticas (¿cuál puede ser el destino de nuestras resistencias?), de representaciones del mundo como representaciones de sí mismo (¿qué puedo hacer si todo aquello que hice para salvarme

me lleva a la pérdida?). Y probablemente sea la experiencia vivida, y no tanto la propia potencia sino la duda, la angustia y el miedo, lo que engendren sus faltas, sus límites y sus contraefectos, y lo que aparece entonces como fundamental en el sentido en que dicha experiencia ya no es tanto la consecuencia de un peligro exógeno, de una amenaza o de un enemigx, por más terribles que sean, sino el efecto espejo de la propia acción/ reacción, de unx mismx. La originalidad de este tipo de técnicas reside entonces en ese inexorable trabajo de in-corporación obligado por la dimensión mortífera de la potencia del sujetx, que desembocará en su suspensión, única salida para mantenerse con vida; de ahora en adelante, al mismo tiempo que afirma un movimiento de defensa de sí, se convierte en una amenaza, una promesa de muerte.

Esta economía de medios que hace del condenadx, y en general del cuerpo violentado, su propio verdugx, bosqueja de modo negativo los rasgos del *sujeto moderno*. Este último ha sido definido, por cierto, y volveremos a ello, a través de su capacidad de defenderse a sí mismx, pero esta capacidad de autodefensa también se ha convertido en un criterio que sirvió para discriminar entre aquellxs que son plenamente sujetxs, y lxs otrxs, aquellxs a lxs que se intentará disminuir y aniquilar, dañando y deslegitimando su capacidad de autodefensa –aquellxs que, cuando su cuerpo se defienda, quedarán expuestxs al riesgo de la muerte, por ejemplo, para inculcarles mejor su incapacidad de defenderse, su *impotencia* radical–.

Aquí, la potencia de actuar se convierte en bastante más que el cuerpo mismo, deviene claramente lo que determina y al mismo tiempo lo que convoca al poder hacia él. Este *gobierno defensivo* agota, conserva, cuida, excita y mata según una mecánica compleja. Defiende a algunxs y deja *sin defensa* a otrxs según una escala hábilmente graduada. Aquí,

estar sin defensa no significa "ya no poder ejercer poder" sino más bien experimentar una potencia de actuar que no es un movimiento polarizado [6]. No hay peligro de muerte mayor que este tipo de situación en la cual nuestra potencia de actuar se convierte en un reflejo auto-inmune. Ya no se trata solamente, entonces, de poner trabas directamente a la acción de las minorías, como en el caso de la represión soberana, ni de dejarlas simplemente morir, sin defensa, como ocurre en el marco del biopoder. Aquí se trata de *llevar a ciertos sujetos a aniquilarse como sujetos*, excitar su potencia de actuar para presionarlxs mejor, llevarlxs al ejercicio de su propia pérdida, producir seres que, cuanto más se defienden, más se dañan.

Tres de marzo de 1991. Los Ángeles. Rodney King, un joven chofer de taxi afroamericano de 26 años, es detenido por tres patrulleros y un helicóptero de la policía que se habían lanzado a su persecución por la autopista luego de que excediera el límite de velocidad. Como se niega a bajarse de su vehículo, lo amenazan con un arma de fuego apuntándole directamente al rostro. Algunos segundos más tarde acata la orden y finalmente se tira al suelo; entonces le dan varias descargas eléctricas a golpes de táser y, cuando intenta levantarse y cubrirse para evitar que un policía lo golpee, le dan brutalmente decenas y decenas de golpes de cachiporras en el rostro y en el cuerpo. Ya reducido, lo dejan inconsciente. Tiene el cráneo y la mandíbula fracturados en múltiples puntos, una parte de la boca y el rostro con heridas abiertas y un tobillo roto. Minutos después, llega una ambulancia y se lo lleva al hospital.

La escena del linchamiento de Rodney King se puede describir segundo a segundo gracias a un video *amateur* grabado por un testigo, George Holliday [7], que esa noche, desde el departamento en el que vivía y que daba sobre la autopista,

capturó algo que podemos relacionar con un archivo de la dominación en tiempo presente. Esa misma noche el video ya se transmitía en los principales canales de televisión y muy pronto dio la vuelta al mundo. Un año después, el juicio de los cuatro policías directamente implicados en la golpiza de Rodney King (en total eran más de veinte en el lugar del arresto) comienza con su inculpación por "uso excesivo de la fuerza" ante un *jury* popular en el cual todos los miembros afroamericanos habían sido recusados por los abogados de la defensa (hay diez blancos, un latinoamericano y un sinoamericano), y este *jury*, luego de casi dos meses de juicio, absuelve a los policías. Cuando se pronuncia la sentencia, se desencadenan los famosos "motines de Los Ángeles" [8]: seis días de revueltas urbanas en donde los enfrentamientos con las fuerzas del orden (la policía y el ejército), constituyen verdaderas escenas de guerra civil que dejarán 53 muertxs y más de 2000 heridxs del lado de lxs manifestantes.

Más allá del veredicto que blanquea a los policías (para hablar con propiedad) [9], lo que resulta edificante es el despliegue de los debates y el enunciado de las razones por las cuales el *jury* inocentó a los cuatro inculpados: la línea de defensa de sus abogados consistió en convencer a lxs juradxs de que los policías estaban en peligro. Según ellos, se sentían agredidos y no hacían sino defenderse ante un "coloso" (Rodney King medía más de 1,90 m), que incluso tirado en el suelo los golpeaba y parecía estar bajo el influjo de una droga que lo hacía "insensible a los golpes". Algunos meses más tarde, Rodney King declarará, en ocasión de un segundo juicio, que "lo único que intentaba era continuar viviendo" [10]. Lo que constituye aquí el punto crucial es la inversión de las responsabilidades. En ocasión del primer juicio, los abogados de los policías constituyeron y explotaron como prueba una y solo una pieza principal: el video de Georges Holliday.

La misma cinta que había sido vista públicamente como la evidencia misma de la brutalidad policial fue utilizada por ellos para sugerir, por el contrario, que los policías estaban siendo "amenazados" por Rodney King. En la sala de la audiencia, el video, visualizado por lxs juradxs y comentado por los abogados de las fuerzas del orden, fue contemplado como una escena de legítima defensa que daba testimonio de la "vulnerabilidad" de los policías. ¿Cómo entender semejante desvío interpretativo? ¿Cómo las mismas imágenes pueden dar lugar a dos versiones, dos víctimas radicalmente diferentes según sea un jurado blanco en una sala de audiencias, y un público *común y corriente* [11]?

Es la pregunta que se plantea Judith Butler en un texto escrito apenas algunos días después del veredicto. Butler nos llama la atención no sobre una divergencia de interpretación para juzgar "quién es la víctima" sino sobre las condiciones en las cuales ciertas visualizaciones determinan que lxs individuxs juzguen que Rodney King es víctima de un linchamiento o que los policías son víctimas de una agresión. En la perspectiva de Fanon en la que manifiesta inscribirse, Butler considera que lo que debe ser objeto de un análisis crítico no es la lógica de las opiniones contradictorias sino el marco de una inteligibilidad de las percepciones que nunca es inmediata. El video no debe ser tomado como un dato bruto, materia de interpretación, sino como la manifestación de un "campo de visibilidad racialmente saturado" [12]. Dicho de otro modo, la esquematización racial de algunas percepciones define a la vez la producción de lo percibido y lo que quiere decir percibir: "¿Cómo dar cuenta de ese trastrocamiento del gesto y de la intención en términos de esquematización racial del campo de lo visible? ¿Se trata de una transvaloración específica de la agencia [*agency*] propia dentro de una episteme racializada? Y la posibilidad de

semejante trastrocamiento, ¿no plantea la cuestión de saber si lo que es "visto" no es siempre en parte relativo a lo que una cierta episteme racista produce como visible?" [13] Entonces lo que hay que interrogar es aquel proceso por el cual se construyen socialmente las percepciones, el modo en que son producidas por un *corpus* que continúa condicionando todo acto de conocimiento posible [14].

Rodney King, independientemente de toda posición de sufrimiento o de toda expresión de vulnerabilidad, es visto como el cuerpo del agresor y alimenta la "fantasía de agresión del racista blanco" [15]. En la sala de audiencias, en los ojos de lxs juradxs blancxs, no puede ser visto sino *como* "agente de violencia". Del mismo modo que *los antiguos esclavos*, o *los* descendientes de *esclavos*, injustamente *acusados* de agresión sexual, fueron *perseguidos* en las calles a lo largo de todo el período segregacionista, *arrastrados* fuera de las celdas de las prisiones o de sus casas, *torturados* y *ejecutados*, así *algunos* adolescentes o *adultos* jóvenes *afroamericanos* o afrodescendientes hoy son *atacados* a golpes o *asesinados* en plena calle. Esta percepción de Rodney King como un cuerpo agresor es la condición y al mismo tiempo el efecto continuado de la proyección de una "paranoia blanca" [16].

Las imágenes nunca hablan de ellas mismas, más aún en un mundo donde la representación de la violencia es uno de los temas más abordados por la cultura visual [17]. En el comienzo del video de Holliday vemos a Rodney King de pie, con los brazos hacia adelante, avanzando en dirección a un policía que intenta golpearlo: este gesto de protección se verá sistemáticamente como una postura amenazante que ya constituye una agresión caracterizada. Como explican Kimberlé Crenshaw y Gary Peller, la técnica usada por los abogados de los policías consistió, para *armar* la prueba, en secuenciar el video en una multiplicidad de imágenes

congeladas que, aisladas unas de las otras, eran materia de interpretaciones sin fin. Al multiplicar los relatos contradictorios sobre una escena fraccionada, aislada del contexto social en el cual y a través del cual esa escena se produce, los abogados de la policía llegaron a confundir, "a desagregar" [18] el sentido de la secuencia tomada en su conjunto. Y si para una parte de la ciudadanía (negra, pero también blanca) este video podía constituir una prueba abrumadora de la brutalidad policial, en la sala de audiencias los abogados pudieron afirmar que no había ningún elemento que probara un excesivo uso de la fuerza. Los policías habían hecho un "uso razonable" de la violencia. Así, el momento en que la brutalidad policial está en su punto culminante, en el segundo número 81 del registro, se convirtió en una escena de legítima defensa frente a un enajenado.

La percepción de la violencia policial no depende solamente de un marco de inteligibilidad que emerge del pasado; este marco se actualiza continuamente por medio de técnicas de poder materiales y discursivas que consisten, entre otras cosas, en desafiliar las percepciones de los acontecimientos de las luchas sociales y políticas que contribuyen precisamente a acoplarlas a la historia y a modelar otros marcos de aprehensión y de inteligibilidad de la realidad vivida.

Al defenderse de la violencia policial, Rodney King se convirtió en indefendible. En otros términos, cuanto más se defendía más golpeado era y más se lo percibía como el agresor. La inversión del sentido del ataque y de la defensa, de la agresión y de la protección en un marco que permite fijar estructuralmente sus términos y agentes legítimos, cualquiera sea la efectividad de sus gestos, transforma esas acciones en cualidades antropológicas hasta delimitar directamente una línea de color que discrimina los cuerpos y los grupos sociales así formados. Esta línea de demarcación

nunca delimita simplemente cuerpos amenazantes/agresivos y cuerpos defensivos. Separa más bien aquellos que son agentes (agentes de su propia defensa) y aquellos que son testimonio de una forma de potencia de acción totalmente negativa en tanto que pueden ser agentes de la violencia "pura".

Rodney King, como todo hombre afroamericano que es interpelado por la policía racista, es reconocido como agente, pero únicamente como agente de violencia, como sujeto violento, excluyendo cualquier otro campo de acción. *Los hombres negros* siempre fueron *responsabilizados* por esta violencia: son su causa y efecto, su comienzo y final [19]. Desde este punto de vista, los reflejos de Rodney King para protegerse, sus gestos desordenados para continuar viviendo (agita los brazos, titubea, intenta levantarse, se queda de rodillas) fueron calificados como si se derivaran de un "control total" de su parte y como si fueran testimonio de una "intención peligrosa" [20], como si la violencia no pudiera ser sino la sola y única acción voluntaria de un cuerpo negro [21], prohibiéndole de hecho toda legítima defensa.

Esta atribución exclusiva a ciertos grupos sociales constituidos como grupos "de riesgo" de una acción violenta descalificada y descalificante, de una potencia de acción negativa, tiene también como función impedir que se perciba la violencia policial como una agresión. Como los cuerpos que se vuelven minoritarios son una amenaza porque son la fuente de un peligro, como agentes de toda violencia posible, la violencia que se ejerce continuamente sobre ellos, comenzando por aquella de la policía y del Estado, nunca puede ser vista como la violencia crasa que en realidad es: es secundaria, protectora, defensiva –una reacción, una respuesta ya legitimada siempre de antemano.

En el caso del suplicio de la jaula de hierro, hemos mostrado por una parte cómo, apuntando a la potencia de actuar

de un cuerpo, una cierta tecnología de poder transformaba este poder en impotencia (cuando más luchamos para escapar del sufrimiento, más heridxs resultamos), y por otra parte en qué punto la defensa de sí desplegada por el sujetx para sobrevivir se convertía astutamente en aquello a través de lo cual se veía negadx. La defensa de sí mismx se convertía de este modo en irremediablemente impracticable para el cuerpo en resistencia. En el caso de Rodney King aparece otro elemento. No es solamente cuestión de potencia de actuar: lo que está en juego es también la interpelación –una calificación moral y política–, el reconocimiento de *"sujetos de derecho"* o más bien de sujetxs en derecho de defenderse o no. King no puede ser percibido como un cuerpo que se defiende sino que se ve *a priori* como un agente de la violencia. La misma posibilidad de defenderse es el privilegio exclusivo de una minoría dominante. En el caso del linchamiento de Rodney King, el Estado –a través de la intermediación de los brazos armados de sus representantes– no es percibido como violento, es considerado como en posición de reacción ante la violencia, se defiende contra la violencia. En cambio, para Rodney King, pero también para los restantes cuerpos víctimas de la retórica de la legítima defensa y de este modo de ver, cuanto más se ha defendido en más indefendible se ha convertido.

Millet de la Girardière habría podido defenderse pero, al defenderse, se convertía en alguien sin defensa. Rodney King se defendió pero, al defenderse, se convirtió en indefendible. Lo que queremos discernir en este libro son esas dos lógicas de sojuzgamiento, que convergen en una misma subjetivación desgraciada, frente a una tecnología de poder que nunca antes como ahora se inviste de esta lógica defensiva para asegurar su propia perpetuación.

A partir de aquí se podría intentar discernir un cierto dispositivo de poder, lo que yo denominaría un "dispositivo defensivo".

¿Cómo procede? Focalizándose en aquello que se relaciona con una fuerza, con un impulso, un movimiento polarizado para defenderse, marcando a algunxs su trayectoria, favoreciendo su despliegue mediante un marco que lo legitima o bien, por el contrario, para otrxs, impidiendo su efectuación, su posibilidad misma, convirtiendo a este impulso en incapaz, vacilante o peligroso, amenazante para otrxs tanto como para sí mismx.

Este dispositivo defensivo de doble filo traza una línea de demarcación entre, por un lado, lxs sujetxs dignxs de defenderse y lxs seres defendidxs, y, por otro lado, los cuerpos acorralados en tácticas defensivas. A esos cuerpos vulnerables y violentables no les corresponden más que subjetividades sin armas en las manos [*à mains nues*]. Consideradas con respeto dentro de y a través de la violencia, sólo viven o sobreviven si llegan a dotarse de tácticas defensivas. Estas prácticas subalternas conforman lo que denomino la autodefensa propiamente dicha, en contraste con el concepto jurídico de legítima defensa. A diferencia de esta última, la autodefensa no tiene, paradójicamente, un sujetx –quiero decir que el sujetx que defiende no preexiste a ese movimiento que resiste a la violencia en cuyo blanco se ha convertido. Entendida en este sentido, la autodefensa se deriva de lo que propongo denominar "éticas marciales de sí".

Reparar en este dispositivo en sus puntos de emergencia, en situación colonial, permite cuestionar los procesos de captura monopólica de la violencia por parte de los Estados que reivindican el uso legítimo de la fuerza física: más que una tendencia al monopolio, podríamos formular la hipótesis de una economía imperial de la violencia que, paradójicamente, defiende individuxs que ya han sido reconocidxs como legítimxs para defenderse por sí mismxs. Esta economía mantiene la legitimidad de ciertxs sujetxs para usar la

fuerza física, les confiere un poder de conservación y de jurisdicción (de autojusticia), les otorga permiso para matar.

Pero el punto clave no es solamente aquí la distinción, fundamental, entre "sujetxs defendidxs" y "sujetxs sin defensa", entre sujetxs legítimxs para defenderse y sujetxs ilegítimxs para hacerlo (y por eso mismo convertidxs en indefendibles). Existe todavía un umbral más sutil. Porque hay que agregar que este gobierno de los cuerpos interviene a escala del músculo. El objeto de este arte de gobernar es el impulso nervioso, la contracción muscular, la tensión del cuerpo kinésico, la descarga de fluidos hormonales; opera sobre lo que excita o inhibe, lo deja actuar o lo contraría, lo retiene o lo provoca, lo garantiza o lo vuelve tembloroso, y esto hará que golpee o no golpee.

Partir del músculo más que hacerlo de la ley: esto desplazaría sin duda el modo en el cual la violencia fue problematizada en el pensamiento político. Este libro se concentra en dos momentos de pasaje a la violencia defensiva, momentos que no me pareció que se pudieran volver inteligibles si se los sometía a un análisis político-moral centrado en cuestiones de "legitimidad". En cada uno de estos momentos, el pasaje a la violencia defensiva no tiene otro dilema que la vida misma: no ser ultimadx de entrada. La violencia física se piensa aquí en tanto que necesidad vital, en tanto que praxis de la resistencia.

La historia de la autodefensa es una aventura polarizada que no deja de oponer dos expresiones antagónicas de la defensa de "sí": la tradición jurídico política dominante de la legítima defensa, por un lado, articulada con una miríada de prácticas de poder bajo diversas modalidades de la brutalidad que se tratará aquí de sacar a la luz, y la historia sepultada de las "éticas marciales de sí", por otra parte, que han atravesado

los movimientos políticos y las contraconductas contemporáneas encarnando, con una asombrosa continuidad, una resistencia defensiva que constituyó su fuerza.

Propongo aquí recorrer una historia constelar de la autodefensa; trazar este itinerario no consistió en entresacar, entre varios ejemplos, aquellos que resultaran más ilustrativos, sino más bien buscar una memoria de las luchas cuyo principal archivo lo constituyen los cuerpos de lxs dominadxs: los saberes y las culturas sincréticas de la autodefensa esclava, las praxis de autodefensa feminista, las técnicas combativas elaboradas en Europa del Este por las organizaciones judías contra los *pogroms*...

Al abrir este archivo, que incluye bastantes más relatos, no pretendo hacer un trabajo de historia sino más bien trabajar en una genealogía. En este cielo, bastante sombrío, la constelación titila como derivada de los ecos, de las imprecaciones, de los testamentos, de las relaciones de remisión que vinculan de modo sostenido y subjetivo estos diferentes puntos luminosos. Los principales textos que constituyen la base de la filosofía del *Black Panther Party for Self Defense* rinden un homenaje a lxs insurgentes del gueto de Varsovia; las patrullas de autodefensa *queer* están en una relación de referencia con los movimientos de autodefensa negros; el *ju-jitsu* practicado por las sufragistas anarquistas internacionalistas inglesas les llega en parte por la existencia de una política imperial de captación de los saberes y de los *saber hacer* de lxs colonizadxs, de su desarme.

Mi propia historia, mi experiencia corporal constituyeron un prisma a través del cual entendí, vi, leí este archivo. Mi cultura teórica y política me dejó como herencia la idea fundadora según la cual los vínculos de poder no pueden nunca replegarse completamente *in situ* en los enfrentamientos que

ya son colectivos, sino que conciernen a las experiencias de la dominación vividas en la intimidad de una habitación, a la vuelta de una entrada del subte, detrás de la aparente tranquilidad de una reunión familiar... En otros términos, para algunxs, la cuestión de la defensa no termina cuando se detiene el momento de la movilización política más temida sino que deriva de una experiencia que se vive en continuo, de una fenomenología de la violencia. Esta aproximación feminista captura en la trama de esas relaciones de poder aquello que tradicionalmente se piensa como un más acá o un afuera de lo político.

Así, al operar este último desplazamiento, pretendo trabajar no a escala de lxs sujetxs políticxs constituidxs, sino más bien a escala de la politización de las subjetividades: en lo cotidiano, en la intimidad de los afectos relacionados con la rabia que están encerrados en nosotrxs mismxs, en la soledad de las experiencias vividas de la violencia frente a la cual se practica continuamente una autodefensa que no tiene etiqueta. En el día a día, ¿qué le hace la violencia a nuestras vidas, a nuestros cuerpos y a nuestros músculos? Y ellos, a su vez, ¿qué pueden hacer y no hacer dentro de y a través de la violencia?

CAPÍTULO 1 /

LA FÁBRICA DE LOS CUERPOS DESARMADOS

BREVE HISTORIA DE LA PORTACIÓN DE ARMAS

¿Quién tiene derecho a defenderse por el hecho de disponer de un arma? ¿Y quién, por el contrario, se encuentra excluidx de este privilegio?

Históricamente, la portación de armas fue objeto de codificaciones que apuntaban a su control estricto. Estas legislaciones clasificaron las armas según complejas escalas de tecnicidad y de peligrosidad. A través de ello pretendían jerarquizar los estatutos, distinguir condiciones, sedimentar las posiciones sociales, es decir, instituir un acceso diferenciado a los recursos indispensables para la *defensa de sí*. Este acceso se modula según un derecho de posesión y un derecho de uso, pero, en esa materia, la razón jurídica siempre tuvo muchas más dificultades para asentar sus distinciones. Las prácticas marciales son proteiformes. Un objeto se puede utilizar como un arma sin ser reconocido como tal (y es el caso de una cantidad de artefactos de todo tipo, horquillas, hoces, palos, picos, pero también agujas de tejer, alfileres para el cabello, palos de amasar, tijeras, el pie de una lámpara, adornos, cinturones y lazos, tenedores, llaves, esprays, garrafas de gas, o incluso el propio cuerpo, mano, pie, codo, etcétera) Es precisamente la noción misma de uso lo que nadie puede prever, delimitar o excluir [*forclore*] del todo[1].

Una vez planteada esta reserva, en Europa, y si exceptuamos al ejército o a la policía, el derecho de portar armas fue tradicionalmente un privilegio conferido a la nobleza [2], indisociable del derecho de caza que le estaba reservado. En Francia, un edicto de 1601 castigaba severamente a *los cazadores furtivos* (latigazos o, en caso de reincidir, galeras o pena de muerte), y no solamente porque sustrajeran ciertas presas, sino también porque se otorgaban el derecho a portar un arma. Este derecho se va a enriquecer y complejizar a medida que se produzca la urbanización y la industrialización, especialmente para garantizar la protección y los intereses de la burguesía citadina. El Estado monárquico tiende a reglamentar de modo cada vez más drástico la portación de armas en los años 1660 incluso si, hasta la Revolución Francesa, las armas serán muchas y se las tendrá tanto colectiva como individualmente.

En la Edad Media, en un contexto en el que todo el mundo estaba armado, e incluso en el que ciertas poblaciones fueron históricamente alentadas a seguir estando armadas, como las que estaban posicionadas en zonas estratégicas, donde se organizaban tradicionalmente las levas de tropas compuestas por *civiles requisados* con sus propias armas, no hay una codificación sino más bien estratos de reglamentaciones que intentan constituir progresivamente ciertos grupos sociales de *individuos armados distintos* y *diferenciados* [3]. Así, la contradicción entre prohibir las armas y mantener a las poblaciones armadas es sólo aparente. La distinción entre posesión y portación de armas es constitutiva de ese arsenal jurídico para el control de los *cuerpos armados*.

Esto se apoya también en la frontera entre privado y público, cuya primera traducción jurídica consiste en definir un derecho a permanecer *armado* en el "espacio público", el espacio correspondiente a los caminos que tomaba *el rey* pero también a la circulación de mercancías y la autorización que

se daba a *los mercaderes honestos* de defender su ciudad. El desarrollo de las ciudades y de las grandes sociedades urbanas modifica la *hexis caballeresca* [4]. A comienzos del siglo XIV, la prohibición no atañe tanto al hecho de poseer armas como al hecho de portarlas sobre *uno mismo* estando *afuera de la propia casa*. El espacio público se define entonces en referencia a la noción de seguridad del *rey*; el hecho de desarmar a los grupos de individuos en los caminos reales y en las vías públicas era condición de la circulación para la paz y seguridad del *rey* [5]. Esta interdicción se acompaña, y esta vez en positivo, de la implementación de "permisos de portación de armas". Uno de los primeros permisos constatados data de 1265. Allí se estipula la vocación estrictamente defensiva del arma, su naturaleza (espada, cuchillo, ballesta, por ejemplo) y para qué zona geográfica vale la autorización [6]. Hasta el siglo XV el conjunto de la reglamentación sobre la portación de armas apunta principalmente a controlar los movimientos sediciosos nobiliarios. "En Francia, el cambio está marcado por el fracaso de La Fronda, última manifestación de las fuerzas armadas locales que escapaban al *soberano*. De ahí en adelante, la posesión de armas de guerra será ciertamente un hecho de Estado" [7]. Esta tendencia "monopólica" va de la mano del control del Estado sobre la fabricación, el comercio y el almacenamiento de armas [8].

En el siglo XV, la constitución de un ejército de oficio destinado a la protección del reino y autorizado, solo él, al uso de armas de guerra, cambió en profundidad la legislación sobre la portación de armas. De ahí en adelante debía existir una distinción ostensible entre civiles y *guerreros* [*gens de guerre*] –una distinción que pasaba especialmente por el tipo de armas que se llevaban (armas para el combate o armas para la defensa propia), y que, en consecuencia, tenía repercusiones en el tipo de armas personales admitidas [9]. Romain Wenz muestra

que esta distinción remite a aquella otra entre armas ofensivas y defensivas, sin que la definición de estas nociones corresponda con su sentido común contemporáneo: los escudos y armaduras se consideran como armas ofensivas porque "prueban la intención de combatir, mientras que se juzgan como defensivas las armas blancas que se llevan habitualmente en la cintura" [10]. Quien se prepara para el combate se convierte progresivamente en una figura delictiva y sus armas en la marca de un "individuo desleal" que rompe la simetría de una confrontación cada vez más reglamentada, ya en condiciones de devenir una relación intersubjetiva civilizada burguesa. "Más allá de la coerción, la invención de las 'armas prohibidas' enseña a *los sujetos* a ir a buscar a la justicia para evitar la violencia" [11].

También diferenciamos entre portación de armas y toma de armas: la primera es restringida, pues solo una minoría de *los individuos* puede ser admitidos legítimamente dentro de la posesión de este derecho, mientras que la segunda está prohibida, criminalizándose así la rebelión armada. Las transformaciones de las reglamentaciones sobre la portación de armas permitieron externalizar así el recurso a una fuerza protectora (la justicia), al mismo tiempo que legitimaba un derecho de defensa perpetua, otorgado a *algunos* a través del carácter lícito de una portación de armas permanente.

A partir del siglo XVI, estas legislaciones apuntan también a la aristocracia, pero tienen dificultades para erradicar algunas prácticas caballerescas de una nobleza de espada en declive que se niega a arreglar las ofensas "de honor" ante un tribunal [12], como da testimonio la poca eficacia de los edictos y leyes que, sin embargo, criminalizan cada vez más duramente el duelo. Estas legislaciones son también reflejo de un desplazamiento. De ahora en adelante, el punto de mira del arsenal jurídico que apuntaba a disciplinar el uso de armas y

las prácticas marciales es la defensa de las personas y los bienes. Si *los hombres* de la aristocracia [13] eran *castigados* severamente en caso de duelo, es signo de que todo está dado para que se dirijan hacia la institución judicial en caso de un conflicto con *un* par. Pero, al mismo tiempo, la legislación les otorga el derecho a la portación y al uso de armas "de defensa" que les permite protegerse frente a *los hombres* que pertenecían a otras clases sociales. El privilegio de la nobleza a la autodefensa de sí y sus propios bienes implica también una cultura aristocrática del combate. En materia de defensa, el derecho no hace todo: hay que saber *ejercerlo bien* [14].

Para asegurar la perennidad de su superioridad marcial, la nobleza se beneficia entonces de una legislación que garantiza su derecho a la autodefensa volviendo lícitas o ilícitas tales o cuales armas, pero también el acceso a un saber marcial y a una cultura del ejercicio "militar". Arcabuces y pistolas se reservan de este modo exclusivamente a los gentilhombres [15]. *Los* nobles habitualmente llevan una espada fácilmente transportable y manipulable que se utiliza más para pinchar que para cortar, lo que la distingue de las espadas comúnmente utilizadas en las campañas militares. Esta espada civil está totalmente destinada a la autodefensa. Es utilizable específicamente *en la ciudad*, a la vez la escena del crimen perpetuo y el primer teatro, si es que hay uno, quizás no de una civilización, pero al menos de un cierto "apaciguamiento de las costumbres" [16], en aquello que está a punto de convertirse en un "espacio público" –en el sentido moderno del término– donde se deben garantizar las condiciones correctas para los intercambios comerciales, tanto como la seguridad de las personas decentes. En la práctica, la frontera entre el espacio privado y el espacio público –civil– está marcado de ahora en adelante por el hecho de *salir armado o depositar el arma antes de entrar a cualquier lado.*

A lo largo de toda la Modernidad, del hecho de la multiplicación y de la sofisticación técnica, de las armas de fuego y de la comercialización progresiva de las armas civiles en todos sus tipos, asistimos a una modificación de la definición misma de lo que significa "defenderse". El encuadre legal de la portación de armas y de las prácticas de autodefensa, concierne a la portación de armas, pero no puede incluir la adquisición de posicionamientos, o de un *saber hacer*, ni las prácticas marciales atravesadas por los antagonismos sociales. A estos últimos procesos hay que relevarlos dentro de la transformación de las artes y las técnicas de defensa personal a lo largo del Renacimiento y la Época Clásica. En lo que tiene que ver con la esgrima, la escuela italiana, dominante en Europa en el siglo XV y comienzos del XVI [17], promueve un "arte de tirar" más técnico, rápido y que requiere menos fuerza física que el manejo de la espada de guerra. Una esgrima "de calle", destinada directamente a defenderse, hecha de ardides y de astucias, de evitamientos y de asaltos sorpresa (la famosa *botta segreta* –la estocada secreta– que significa "golpe" en italiano) transforma a la espada en un arma aún más ofensiva [18]. El manejo de la espada se enseñaba vestido con ropajes urbanos; las personas se entrenaban con una indumentaria que podía incluir la capa o el manto. Del hecho de la instauración de un "entrenamiento", verdadera didáctica de la autodefensa, asistimos paralelamente a una eufemización y a una simbolización del combate, de las cuales es testimonio la aparición de armas que se han vuelto voluntariamente inofensivas y están destinadas a los ejercicios [19]. En el siglo XIX, en un tratado de historia de la esgrima, el autor se burlará de este arte balbuceante que no tiene "ni sistemas ni teorías" [20]. Esta observación tiene el mérito de mostrar cómo un conjunto de prácticas pragmáticas se fue formalizando progresivamente y en demasía, de hecho, perdiendo así toda eficacia como arte realista de defensa personal. El

combate, de ahora en más codificado, es materia de distinción y la esgrima, pronto convertida en "ciencia", luego en "deporte", se reserva a la élite, en oposición a las técnicas más difusas de *los pordioseros*. Esto ocurre en el momento mismo en que los valores de *los hombres* de la nobleza ya no alimentan la norma dominante de la masculinidad "moderna". La contrapartida es la pérdida de un *saber hacer* marcial eficaz y la crisis de una virilidad aristocrática en declive. Norbert Elias definió este proceso a través del concepto de "deportización" [21] a partir del ejemplo de los deportes ingleses en la era victoriana: la codificación es la marca de una actividad ritualizada que supo evitarse las molestias de la experiencia afectiva del enfrentamiento (placer, miedo, cólera), al mismo tiempo que disminuía drásticamente el costo en heridas y secuelas físicas. Al mantenerse a distancia de la anarquía de los enfrentamientos callejeros, en las arenas de combate que ponían sus cuerpos al abrigo, al combatir entre pares en un tiempo definido y según gestos arbitrados, *los hombres* que pertenecían a las clases más privilegiadas se convirtieron entonces en combatientes-deportistas. La estrategia de autodefensa física consiste aquí no en ejercitar los cuerpos para defenderse, sino más bien en evitar a toda costa las ocasiones de combate "real", las escenas que se temen de una lucha de clases encarnada, para hablar con propiedad.

DESARMAR A LAS CLASES ESCLAVAS E INDÍGENAS: EL DERECHO DE MATAR CONTRA LA SUBJETIVIDAD "SIN ARMAS EN LAS MANOS"

En 1685, el artículo 15 del Código negro francés prohíbe a *los esclavos* "portar ningún arma ofensiva, ni palos gruesos" [22], so pena de latigazos. El Código negro español de 1768 en Santo

Domingo prohíbe también a *los negros* "el uso de cualquier tipo de arma so pena de cincuenta latigazos" [23]; se autoriza el machete para el trabajo agrícola pero su longitud total no debe superar el medio codo [24]. La edición de 1784, llamada "Código Carolino", renueva la interdicción pero precisa, sin embargo, que el machete deberá ser reemplazado por herramientas más "prácticas" y menos "perjudiciales para la quietud y el reposo público y privado de la isla", y reserva su uso solo a *los cuarterones, mestizos* y "más allá" [25].

Esta prohibición de portar y circular en posesión de armas traiciona una permanente inquietud de lxs colonxs que da testimonio de la efectividad de las prácticas de resistencia esclavas. También había que prohibir todo lo que podía dar ocasión a lxs esclavxs de prepararse y ejercitarse en la revuelta. En el siglo XIX, en el contexto esclavista de los Estados Unidos, Elijah Green, antiguo esclavo nacido en 1843 en Louisiana, relata que estaba estrictamente prohibido a *un negro* estar en posesión de un lápiz o una lapicera, so pena de ser *condenado* por tentativa de asesinato y *colgado* [26]. En cambio, en la mayor parte de los contextos coloniales e imperiales, a *los colonos* se les otorga sistemáticamente el derecho a portar y utilizar armas.

En el marco del Estado colonial francés en Argelia, un decreto del 12 de diciembre de 1851 prohíbe vender armas a *los* indígenas. Un fallo del 11 de diciembre de 1872, luego de la insurrección cabilia de 1871, otorga por el contrario un derecho permanente "a *los colonos* franceses de origen europeo" a comprar, detentar, portar y usar armas cuando residen en regiones aisladas o no protegidas por las guarniciones [27]: así, "por su propia demanda, y en todos lados en donde haya necesidad, seguirán siendo *autorizados* a poseer, en su domicilio, las armas y municiones de guerra que el mando territorial juzgue necesarias para garantizar su defensa y la

de su familia, y la seguridad de su morada" [28]. De hecho, el Estado colonial no puede funcionar sin un sistema de milicias que al menos asegure las tareas bajas de la ocupación.

Ya el Código negro otorgaba un derecho de policía [29] a quienes habitan las colonias, precisando que toda persona esclava que fuera encontrada fuera de su habitación "sin billete" [30] (que era una autorización especificada para la circunstancia que debía estar escrita de puño y letra de su *propietario*) sería castigada por medio de latigazos y marcada con la flor de lis. Quien fuera testigo de un tumulto o de una reunión ilícita goza también del derecho de detener a *los* culpables "y *conducirlos* a prisión, aunque no sean oficiales y no haya contra *ellos* todavía decreto alguno" [31] (artículo 16). Pese a estas disposiciones drásticas, el gobierno colonial está en crisis permanente: la criminalización de los hechos y gestos de lxs esclavxs requiere una vigilancia costosa. Apenas salidos de la Guerra de los Siete Años contra lxs ingleses, lxs franceses, de vuelta en Martinica, no pueden contener la "criminalidad" esclava. En una carta al gobernador Fénelon, el Conde de Elva le escribe: "He recibido muchas quejas contra *los cimarrones* [32] que devastan las viviendas, y sobre *otros* que van *armados*, que se reúnen e insultan a *los blancos*, y que venden públicamente en el burgo gran cantidad de cosas sin el permiso firmado por sus *amos*" [33]. La respuesta del gobernador invoca la falta de medios y de personal para efectuar las tareas de policía y promete un nuevo reglamento general –que será publicado durante mes siguiente– que agrava el delito de reunión y de libre circulación de *los esclavos* [34].

Durante todo el período esclavista, el desarme de lxs esclavxs se refuerza con una verdadera disciplina de los cuerpos para mantenerlxs sin defensa, lo que impone enderezar el menor gesto de marcialidad. Este proceso encuentra su principio filosófico en lo que constituye lo más propio de la condición

servil: es esclava aquella persona que no disfruta con propiedad de los derechos y deberes de preservarse a sí misma; el desarme debe ser entendido inmediatamente como una medida de seguridad de las poblaciones libres pero, más fundamentalmente, instituye una línea de partición entre *los sujetos* que son *propietarios* de sí *mismos*, y entonces *únicos* responsables de su preservación, y lxs esclavxs, que no se pertenecen a sí mismxs y cuya preservación depende por completo de la buena voluntad de su *amo*.

En este contexto hay en juego dos concepciones de la preservación *de sí*: la preservación en tanto que se trata de la preservación de *la propia vida* y la preservación en tanto que se trata de la capitalización del propio valor. La colisión entre ambas concepciones de la preservación tiene lugar en el mismo momento en que los seres se asimilan a cosas y en que la preservación de su vida no depende sino de aquella persona que lxs posee así como del mercado en el cual son intercambiados y que les fija un precio.

En lo más álgido de las revoluciones esclavas en Martinica, era habitual ejecutar a *los* "cimarrones" bajo la mirada de sus madres y obligarlas a contemplar los suplicios infligidos a sus *hijos* [35]. Esta práctica se juzgaba entre las más "didácticas" por los administradores, y como recreativa para lxs colonxs que se divertían con semejantes suplicios. A lo que apuntaba, de hecho, era a hacer entender con claridad a lxs esclavxs fugitivxs que al intentar preservar su vida no hacían sino "arrebatar a su *amo* el precio de su valor" [36]: la justicia colonial, al mismo tiempo que crea un delito inédito, pretende enseñar a lxs esclavxs que el derecho de preservación no les pertenece ni a ellxs mismxs ni a aquella que les ha dado la vida, sino que depende sólo del mero interés de su *amo*, *el único habilitado* para decidir sobre ella. Lxs esclavxs no tienen vida, sólo tienen un valor [37]. Como escribe entonces

Joseph Ezéar Morénas en su alegato abolicionista: "el derecho de preservación pertenece por completo al *amo*". De este modo, toda tentativa por preservar la propia vida se transforma en un crimen y todo acto de defensa por parte de lxs esclavxs queda emparentado con un acto de agresión hacia *los amos*.

Así como lxs esclavxs se ven privadxs del derecho natural a preservarse, no tienen ningún derecho de jurisdicción –solamente es un privilegio del *colono*. En lo que concierne al ejercicio de la justicia, una ordenanza real del 30 de diciembre de 1712 prohíbe claramente a las personas blancas torturar a sus esclavxs so pena de 500 libras de multa; pero lxs negrxs son juzgadxs a puertas cerradas por *un único magistrado*, sin *abogado* y sin chance de convocar a unx testigx. Para hablar con propiedad, están sin defensa [38]. A esto hay que agregar un principio de impunidad. El artículo 43 del Código Negro permite "absolver a *los amos* que hayan matado *esclavos* bajo su poder" [39] –y, si el crimen de *un esclavo* que pertenece a *otro amo* es pasible de la pena de muerte, en la mayor parte de los casos *el asesino* es *absuelto*. Fue el caso específico de una esclava llamada Colas, de 25 años de edad, que estaba embarazada y que fue asesinada a golpes de fusil por un plantador, Monsieur Ravenne-Desforges, cuando cruzaba su plantación de café en Marie-Galante el 5 de octubre de 1821. En un primer juicio, el tribunal rechazó la aplicación del artículo 43 con el pretexto de que el colono llevaba un arma con la intención de ir a cazar y que "el disparo de fusil del señor Ravenne no se puede considerar sino como resultado de un movimiento irreflexivo de cólera más bien en el sentido de marcar a la negra con algunos granos de plomo a fin de reconocerla que matarla" [40]. La pena lo condena a ser desterrado por diez meses, y le confisca el fusil. Prevé, en caso de reincidencia, una supresión definitiva del derecho a portar armas en la susodicha colonia. Un segundo juicio hace de

nuevo inaplicable el artículo 43 del Código Negro valiéndose de una carta del rey de 1744. Finalmente, cuando el ministro ordena volver a juzgar el asunto, la defensa de Ravenne-Desforges decide hacer juzgar a su esclavo Cajou en su lugar (este esclavo era quien llevaba el fusil). Cajou será condenado a diez años de trabajos forzados, teniendo en cuenta el hecho de que era todavía menor de edad. Aunque esta "sustitución del culpable" [41], habitual en las colonias, será finalmente rechazada por la corte real de justicia (que considerará sin embargo que no hay razón para condenar a Ravenne-Desforges) el esclavo constituye una *réplica judicial* [42] para su amo, es juzgado, condenado, supliciado en su lugar y constituye su mejor defensa.

El orden colonial instituye un desarme sistemático de lxs esclavxs indígenas y subalternxs en beneficio de una minoría blanca que goza de un derecho permanente y absoluto a portar armas y usarlas impunemente; los "antiguos" derechos de conservación y de jurisdicción se retraducen en un conjunto de reglas de excepción que otorgan a lxs colonos un derecho de policía y justicia que está emparentado con el hecho de desarmar a ciertos individuos para hacerlos en sí "matables" y "condenables", un privilegio codificado como derecho a la legítima defensa.

Pero esto no es todo. La definición colonial de legítima defensa abarca además toda una casuística "excepcional" [43] que constituye a una minoría como la única que puede solicitar que *se haga justicia*. Isabelle Merle cita el decreto del 23 de diciembre de 1887 que fija una lista de infracciones especiales para los indígenas de Nueva Caledonia entre las cuales figuran "la portación de armas tipo *kanak* en las localidades habitadas por *europeos* pero también el hecho de circular fuera de un perímetro definido administrativamente, de desobedecer, de entrar en cabarets o lugares de despacho de

bebidas, de andar *desnudo* por los caminos". La lista no dejará de crecer, primero en 1888, en 1892, luego en 1915, cuando se agrega "la negación a pagar el impuesto de capitación" [44], "el no presentarse ante el Servicio de Asuntos Indígenas", la negación a suministrar las informaciones que han sido solicitadas o de colaborar con las autoridades, los "actos irrespetuosos" o "la enunciación de discursos públicos con la finalidad de debilitar el respecto que se debe a la autoridad francesa" [45]. De la creación exponencial de delitos e infracciones especiales surge, de hecho, una categorización antropológica racista de la criminalidad: de ahora en adelante, desde el momento en que sea cometido por unx esclavx, unx indígena o unx colonizadx, unx negrx... un hecho se convierte en delictivo o criminal [46]. La justicia entonces se tiene que ocupar de un tipo de individux que *siempre se presume culpable* [47] –es decir, cuya única agencia reconocida se deriva de una agresión fantasmagórica, y esto en beneficio de un tipo de individux siempre con derecho de pedir justicia.

La historia de los dispositivos de desarme es testimonio de la construcción de grupos sociales mantenidos en una posición común: carecer de defensa. Van de la mano de una regulación del acceso a las armas y a las técnicas de defensa que intenta detener, coartar, frenar contraconductas múltiples. Si a lo largo de toda la Modernidad asistimos al proceso de judicialización de los conflictos que consistió en encuadrar drásticamente los antagonismos sociales y los enfrentamientos "entre pares", incitando a lxs individuxs a remitirse a la justicia y la ley, este mismo proceso produjo también un margen [*en-dehors*] de la ciudadanía. La exclusión del derecho a ser defendidx implicó la producción de sujetxs indefendibles porque su reputación era la de "ser peligrosxs", violentxs, culpables desde siempre incluso cuando todo estaba hecho para hacerlxs impotentes para defenderse.

ACCESO MARCIAL: CULTURAS DE LA AUTODEFENSA ESCLAVA

Técnicas marciales desviadas, transgresoras, informales: existe otra genealogía subterránea de las prácticas defensivas de sí que no traza nuevamente una historia jurídico-política de la legítima defensa sino que diseña su reverso agonístico. Desde este punto de vista, la historia de las culturas marciales esclavas "sin armas en las manos" permite capturar modos de subjetivación que representan resistencias no inscriptas dentro de una temporalidad clásica del enfrentamiento en el sentido en que éste es, por así decirlo, *diferido*.

En *Los condenados de la tierra*, Frantz Fanon describe cómo la colonización sedimenta el tiempo al compartimentar el espacio (el de la ciudad dividida en dos zonas, la de lxs colonxs, luminosa, limpia, rica, y aquella donde lxs indígenas "bullen" como ratas), encerrando en un círculo a lxs colonizadxs, sometiéndolxs, manteniéndolxs a distancia. En el mundo colonial, a los cuerpos colonizados se les ponen obstáculos en todo lugar: es estrictamente imposible defenderse física y psíquicamente contra la violencia. Quien se encuentra colonizado permanece de ese modo al margen de su propio cuerpo, contempla su cuerpo violentado, un cuerpo no reconocible e inhabitable tomado en la inercia del ciclo indefinido de la brutalidad. El cuerpo de quien está colonizado no puede ser reanimado sino a través y dentro de una temporalidad onírica. Fuera del tiempo, el indígena puede desplegar al fin un músculo durante el sueño: "Agachado, más muerto que vivo, el colonizado se eterniza en un sueño que es siempre el mismo sueño (...) lo primero que aprende el indígena es a permanecer en el lugar, a no cruzar los límites.

Es la razón por la cual los sueños del indígena son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos (...) Durante

la colonización, el colonizado se libera entre las nueve de la noche y las seis de la mañana" [48] Al soñar con su cuerpo en movimiento, quien está colonizadx se mueve, corre, salta, nada, golpea. Su relación con el tiempo, su relación con el espacio, su experiencia vivida están deformados por un sí fantasmático. Atrapadx en la "tormenta onírica" [49] en la cual se refugia para intentar sobrevivir al sistema colonial, quien está colonizadx permanece inerte en su vida diurna; pero esa inercia es también una conexión muscular permantemente contenida, la promesa implacable de represalias: "En sus músculos, el colonizado siempre está a la espera (...) Los símbolos sociales –los gendarmes, los clarines que suenan en las casernas, los desfiles militares, la bandera encima de todo– sirven a la vez de inhibidores y de excitantes. No significan: "No te muevas" sino: "prepará bien tu golpe" [50].

El fantasma de un cuerpo hiperboloide, de un despliegue al infinito de su existencia muscular, es el crisol de una subjetividad patógena despojada de toda habilidad efectiva. Alienadx, el sujetx colonizadx ya no es sino testigx angustiadx de la desmaterialización, de la desrealización de su propio cuerpo y de su propio actuar; pero es a partir de este proceso de desrealización que se despliega una mecánica de la liberación que pasa necesariamente por una forma de sensualidad contestataria o más bien *desencadenada* y, en consecuencia, inexorablemente violenta. Si la brutalidad colonial flaquea aunque más no sea por un instante, aquel que todavía no llega a ser sujetx explotará. La autodefensa entonces se vuelve extática: es en y a través de ese trabajo de la violencia en la cual quien está colonizadx está *fuera de sí* que se libera y se convierte en sujetx [51]. El encierro en un cuerpo fantasmático que se pone en movimiento cada noche es una situación de condena.

Sin embargo, puede suceder que esta posición genere también una forma de resentimiento marcial, una rumia muscular, una preparación para el combate: quien está colonizado "espera pacientemente que el colonx relaje la vigilancia para saltarle encima" [52]. Toda la violencia colonial tiene de este modo un efecto paralizante –inhibe–, produce un cuerpo sedimentado en el terror. Y si esta parálisis contractiva es efecto de una represión continua, de una puesta bajo control, entonces marca también el estado constante de un cuerpo en tensión que visualiza el enfrentamiento por venir, un cuerpo presto a saltar, con un gesto listo para desplegarse bajo la forma de un golpe: "un tono muscular de todos los instantes" [53]. Si para Fanon esta tensión muscular se descarga primero en las luchas fratricidas, si se agota, se domestica en los "mitos aterradores" (en una "superestructura mágica" [54]), se libera en las "danzas más o menos extáticas" [55], la entrada en la lucha de liberación va a convertir, a *reorientar* esta violencia impedida, fantaseada, proyectada, hacia una violencia real.

Puede ocurrir que esta nueva orientación de la violencia vana en violencia histórica total que produce la lucha de liberación se haga posible, de facto, por las ejecutorias citadas por Fanon. Si formulamos la hipótesis de que esos simulacros de un cuerpo fantaseado son también una forma propedéutica del enfrentamiento, entonces podemos trabajar la idea según la cual el combate imaginado no sólo es una forma de autodefensa psíquica sino también una forma de entrenamiento corporal, de visualización anticipatoria de la entrada en la violencia defensiva.

Por un lado, lxs colonxs no se engañaban. Por ejemplo, desde fines del siglo XVII, el artículo 16 del Código Negro prohíbe tanto de día como de noche, los amontonamientos, asambleas o reuniones, incluso festivas, de esclavxs que pertenezcan a *amos* diferentes [56].

Toda combinación de danzas, de cantos, de músicas [57] cuya puesta en escena se valga de una disposición agonística en círculo construye una cultura marcial "sin armas en las manos" que despierta un *pánico blanco*: "hacemos ordenanzas, en las Islas, para impedir las calendas no solo a causa de las posiciones indecentes y totalmente lascivas de las que se compone dicha danza sino también para no hacer lugar a asambleas demasiado numerosas de *negros* que, viéndose arrastrados así por la alegría y, en la mayor parte de los casos, con la cabeza enturbiada por el aguardiente, puedan armar revueltas, sublevaciones o partidas para salir a robar. Sin embargo, pese a estas ordenanzas y todas las precauciones que *los amos* pueden tomar, es casi imposible impedir que las hagan" [58], afirma el Padre Labat.

Se sospecha que un paso de baile ya es un compromiso con el combate. A fines del siglo XVIII, hay muchos reglamentos que prohíben los amontonamientos y danzas marciales nocturnas en las Antillas y la Guyana, como las *calendas* (o *kalendas*), término que volvemos a encontrar en casi todos los dialectos *creoles* [59]. Solo se autorizan las *bambulas* [60], que son danzas esclavas ritmadas por el sonido de un tambor (*bambula*) en las que se eligen un rey y una reina, con frecuencia con aprobación de *los blancos* [61]. En cuanto a las *calendas*, continúan haciéndose en forma clandestina por la noche, a resguardo de la mirada blanca y en los cerros. Estas danzas están constituidas por movimientos pugilísticos ritmados por percusión y acompañados por rituales de magia que asocian técnicas de lucha, bastón, golpes (puños/pies), barridas y acrobacias que son herederos de distintos *saber-hacer* marciales transatlánticos vinculados con el contexto de la trata de esclavxs (especialmente técnicas de combate africanas, indígenas [62] y europeas). A partir de este hecho las danzas pueden ser interpeladas como verdaderas propedéuticas del

enfrentamiento. En el caso de las Antillas francófonas, Madagascar y las Mascareñas, podemos citar [63] el *sové vayan*, el *bèrnaden* y el *malyé* (palos) para Guadalupe, el *kokoyé* y sobre todo el *danmyé ladja* [64] (movimientos amplios, pasos de baile, golpe de pie/puño) para la Martinica, que cuenta también con el *wolo* o *libo* (técnica de combate acuático en el que lxs combatientes podían atar hojas afiladas a sus pies), y finalmente la *moringa* [65] para Reunión y Madagascar [66].

Por el hecho de que depende sólo del archivo de *los* dominantes, sigue siendo difícil hacer una historia detallada de estas prácticas y culturas de la autodefensa servil [67]. Pero no deja de ser cierto que estas danzas marciales participan de un conjunto de formas culturales oposicionales [68] codificadas y desaparecidas a fines del siglo XIX y en la primera parte del siglo XX en los Caribes y las dos Américas. Recuperadas después bajo otras modalidades, se inscriben de ahora en adelante en una "cultura creole" que *diluye* de algún modo su violencia para hacer de ella "legados ideales" [69], constitutivos de la memoria y de la historiografía afrodescendientes [70].

Estas culturas tienen todas en común haber sido constituidas por la colonialidad porque fueron criminalizadas, vigiladas, desviadas, disciplinadas, instrumentalizadas y exhibidas, especialmente en ocasión de los combates a muerte entre *esclavos organizados* por *colonos* [71]. Estas culturas marciales y musicales diaspóricas [72] fueron "creolizadas" localmente y de diversas formas. Por "creolización" hay que entender, siguiendo aquí los análisis de Christine Chivallon, aquello que en las culturas constituye una "invención de maneras de componer con el poder" [73]. Dichas prácticas de autodefensa son a la vez técnicas de entrenamiento en el combate y formas codificadas en el marco de las relaciones sociales jerárquicas internas a las sociedades esclavas. Su marcialidad se elabora dentro y a través de una fenomenología del

cuerpo danzante, también de una mística, que se expresa especialmente en los rituales de magia, el *vudú*, las fiestas y ceremonias (especialmente los velorios), o las cosmogonías propiamente dichas.

Estas culturas parecen estar caracterizadas todas por la idea de un *saber-hacer* práctico, por la importancia asignada a una astucia, una *métis* del combate: sin regla, *los* combatientes, en perpetuo movimiento polirrítmico, se valen de todos los golpes, simulan, engañan, evitan, burlan, atacan... La defensa no solo queda reducida a un conjunto de golpes eficaces, sino que se relaciona con una inteligencia oportunista del combate real que hace posible el movimiento bailado permanente. Éste aturde al adversario, engaña su percepción, obstaculiza la anticipación del golpe [74]. La reyerta consiste entonces en imponer la propia cadencia, siguiendo o desafiando a aquella del tambor que estructura el círculo de *los combatientes-iniciados*. Todas estas dimensiones colaboraron para crear una forma de sincretismo de la autodefensa servil que mezcla varias tradiciones, técnicas y culturas pugilísticas y coreográficas basadas a la vez en técnicas corporales, ritmos, filosofías y místicas del combate [75] a fin de crear un sistema de autodefensa que incluso asegure formas de sobrevida.

Moreau de Saint-Méry, a propósito de Santo Domingo, describe esta cultura sincrética de la autodefensa esclava: "la *calenda* y la *chica* no son las únicas danzas llegadas a la Colonia desde África: hay otra que conocemos desde hace largo tiempo, principalmente en la parte occidental, y que tiene por nombre *vaudoux*. No sólo merece ser considerada como una danza. Se acompaña de circunstancias que le asignan al menos un rango entre aquellas instituciones constituidas en gran parte por la superstición y las prácticas bizarras. Según lxs negrxs aradas, que son lxs verdaderxs

espectadorxs del *vaudoux* en la Colonia, y que mantienen sus principios y sus reglas, *vaudoux* es el nombre de un ser todopoderoso y sobrenatural del cual dependen los acontecimientos que ocurren en este globo" [76]. La referencia al *vudú* [77] en la historiografía colonial permite delimitar mejor la diversidad y la imbricación de las técnicas de combate esclavas que consistieron en invocar, capturar e incorporar una fuerza natural y espiritual con la finalidad de defenderse frente al sistema esclavista [78]. Percibidos por *los colonos*, *los militares* y *misioneros* como técnicas de lucha que se convertían en temibles gracias a rituales de brujería de invencibilidad, los saberes esotéricos de la autodefensa esclava tanto como los de los pueblos colonizados [79] son considerados por la población blanca como prácticas demoníacas agresivas llegadas desde otro mundo, y entonces son reprimidas en las colonias como tales [80].

Cuando en Santo Domingo se inicie la revuelta en 1791 que luego se organizará en todo el territorio, estará impregnada de esos rituales nocturnos tantas veces repetidos en la noche de los cerros. La insurrección será descripta como una danza sangrienta: "en toda esa multitud, no había ni sesenta fusiles. Estaban *armados* con cuchillos, azadas, varas de hierro y hondas. A las tres de la mañana, atacaron a *los blancos* en filas de batalla organizadas alrededor del burgo con una determinación prodigiosa. *Los negros, fanatizados* por sus *brujos*, corrían hacia la muerte con alegría, imaginándose que resucitarían en África. Jacinto, armado con una cola de toro, recorría las filas diciendo que ésta desviaba las balas. Mientras tenía en jaque a los dragones blancos, del otro lado hacía atacar a la guardia nacional.

Los *jóvenes colonos* de Puerto Príncipe que componían dicho cuerpo, aunque eran valientes, *orgullosos* y estaban *equipados* con magnificencia, no pudieron resistir el ímpetu de

los insurgentes; estaban perdiendo terreno cuando llegó Filiberto con sus *africanos* para reestablecer el combate. Se combatía con igual furor de un bando y otro. Los regimientos de Artois y de Normandía, mediante el fuego vivaz y sostenido de los pelotones, derribaban filas enteras de *negros* que se precipitaban en desorden sobre las bayonetas. Por intervalos, los dragones cargaban de modo brillante: pero muy pronto eran rechazados dentro del burgo por *los insurgentes* que se aferraban con rabia a sus cabellos, se hacían atravesar por los sables y los desmontaban.

La carnicería más espantosa tuvo lugar en el sitio que ocupaba la artillería de Praloto. *Los negros* se precipitaban audazmente sobre los cañones; pero eran aplastados bajo la metralleta más asesina; languidecían cuando Jacinto reanimó su ardor usando estas palabras, y agitando su cola de toro: ¡adelante! ¡adelante! las balas son de polvo; al mismo tiempo, enfrentando la muerte, se lanzaba a la cabeza de *los otros* entre las balas y las metrallas. *Algunos insurgentes* se apoderaban de las piezas de artillería, las abrazaban, se hacían matar sin soltar prenda; *otros* metían los brazos dentro de los cañones, sacaban las balas para luego gritar a sus camaradas: ¡vengan, vengan, las tenemos" Las balas eran disparadas y sus miembros volaban lejos por los aires" [81].

La emergencia de una ascesis marcial, clandestina, polisémica depende también, en parte, de la imposibilidad de un enfrentamiento sincrónico y con armas equivalentes. El contexto colonial obligó a lxs esclavxs a la creación de escenas de enfrentamiento desviadas, desplazadas y figuradas. Estos combates deportados, reportados, se convirtieron también en juegos imaginarios entre pares" [82]. James Scott tematiza de este modo la oposición entre el "texto oculto" y el "texto público" de las resistencias: "para *todos aquellos* que en el transcurso de la historia conocieron la servidumbre, sea *los*

intocables, *los esclavos, los siervos, los cautivos* o las minorías tratadas con desprecio, la clave de la supervivencia, de lejos y no siempre dominada, fue tragarse la bilis, ahogar la propia rabia y dominar el impulso hacia la violencia física.

Es la *frustración de la acción recíproca sistemática en las relaciones de dominación* lo que nos puede permitir capturar mejor el contenido de la relación oculta. En su nivel más elemental, la relación oculta representa una forma de realización fantaseada –y a veces incluso dentro del marco de ciertas prácticas –de cólera y agresión prohibidas en contrapartida por la presencia de la dominación" [83]. Scott distingue así esta idea de la la imposibilidad de la "acción recíproca" que obliga por un tiempo a reconstituir condiciones ideales, o parciales, de dicha acción; pero también, se podría decir, de condiciones mortíferas. El combate diferido contra quienes lxs oprimen puede tender así a volverse contra unx mismx y lxs propixs –unx se mata entre sí por necesidad catártica de experimentar, de realizar esa fantasía de la lucha reprimida.

La modalidad de la dominación que consiste en asegurar las condiciones de su perennidad impidiendo, difiriendo, el enfrentamiento tiene un doble efecto: al mantener a lxs dominadxs bajo el respeto, lxs mantiene en una posición de tensión permanente que atiza las conflictividades autodestructivas; pero esta tensión constituye también, de hecho, una forma de entrenamiento en condiciones "reales" (sin efecto de simbolización), una capitalización de la violencia extrema, explosiva, una forma de sociabilidad marcial radical. Así, esta posición doblemente polarizada encarna una autodefensa sin modalidad de preservación de sí que anuncia una entrada en la lucha defensiva en la cual el miedo a la muerte no constituye un límite, ni siquiera un nudo dialéctico [84].

LA FUERZA NEGRA DEL IMPERIO: "¡VIVA EL PATRIARCADO, VIVA FRANCIA!"

El desarme sistemático de lxs esclavxs e indígenas y el hecho de mantenerlxs en una posición sin defensa se debe comprender siempre en forma paralela a su enrolamiento en las políticas de defensa nacional según esos mismos cuerpos, de ahora en adelante armados, que son enviados a la muerte de modo prioritario. Asignadxs a las "tareas sucias" en las colonias, lxs súbditxs del Imperio se encargan de "cuidar" el cuerpo nacional protegiéndolo, resguardando en parte la vida de *los ciudadanos*, de *los soldados franceses*, pero también su mala conciencia evitándoles cometer *ellos mismos* las exacciones de la conquista en nombre del paternalismo colonial [85]. A ojos de los estados mayores europeos, la soldadesca indígena hace "un lindo trabajo". A comienzos del siglo XX, en Francia, el tirador de África occidental adquiere una buena reputación en la metrópolis, donde será percibido como valiente, fiel y dócil. Hay una obra particularmente emblemática al respecto: *La Force Noire*, escrita en 1910 por el lugarteniente coronel Charles Mangin [86]. Allí encontramos una clasificación racial de las cualidades guerreras que preconiza la utilización masiva de *los colonizados* provenientes particularmente de Africa Occidental [87]. "Las razas de Africa Occidental –escribe Mangin–, son no solo guerreras sino también, y sobre todo, militares. No sólo aman el peligro, la vida de aventuras, sino que son esencialmente disciplinables" [88]. En esta versión militar de la "misión civilizatoria" [89], Mangin retoma la idea según la cual *los hombres africanos* tendrían una necesidad natural de mando: según él, están *hechos* para obedecer.

Al evocar las virtudes del animismo [90], el Estado Mayor canta loas a este "patriarcado primitivo" en algunas naciones negras en las que el jefe de familia da órdenes a sus hijxs, a sus mujeres y a lxs esclavxs domésticos que trabajan para él [91]. El

militar francés sostiene que, a diferencia de los árabes y los bereberes, siempre listos para "traicionar la bandera", sea en razón de la fidelidad al Islam o sea por su modo de vida nómade, *los hombres* de África continental tienen necesidad de *un jefe* y reconocen con facilidad la autoridad de *los oficiales blancos* por el hecho de un sentido de la jerarquía innato.

Este sentido de la deferencia conferido a *los soldados negros* se vincula, por otra parte, con lo que toda una *doxa* racista identifica como la organización del trabajo propia del "patriarcado primitivo". En efecto, Mangin considera que el aprendizaje marcial es fácil porque el físico del *soldado africano*, como su psicología, no fueron pervertidos por el trabajo de la tierra tradicionalmente otorgado a las mujeres [92]. A falta de ser civilizados por el trabajo, para los pueblos colonizados el servicio militar puede constituir con facilidad una metamorfosis útil: una entrada en la Historia. Incluso ahí volvemos a encontrar un motivo clásico de la retórica colonial, el de la *tabula rasa*. Considerados como fuera de la esfera de las relaciones de producción, los pueblos colonizados son remitidos únicamente al tiempo cíclico de la naturaleza, un tiempo inmaduro, reproductivo y no acumulativo, a las puertas de la historia; pero sucede que carecen de toda experiencia, no tienen conocimientos ni poseen ningún *saber-hacer* capitalizado. Y Mangin llega incluso más lejos cuando se refiere a un pretendido atavismo psíquico: "*El hombre* que reclutamos se instruye por imitación, por sugestión: ha reflexionado muy poco antes de entrar al servicio y debemos esperar de *él* encontrarnos con el inconsciente casi sin pasar por el consciente" [93]. Como si fuera *un hombre* bajo hipnosis en el cual podemos encontrar un psiquismo no aculturado, *el hombre negro* representa así *un soldado* casi ideal, *un brazo armado que no reflexiona*.

De este modo, a quienes consideran que el servicio militar privaría al Imperio francés de una mano de obra agrícola indígena necesaria para la explotación y valorización de esos territorios y cuyas condiciones medioambientales sólo pueden soportar *los trabajadores* locales, Mangin responde: "Habría que establecer que las condiciones de trabajo agrícola son diferentes en la raza negra y en la blanca. Por ejemplo, *el negro* trabaja solo y no encuentra en su mujer e hijos la ayuda que encuentra *el campesino* de Europa" [94].

El autor concluye que no solamente la tierra está trabajada también por unidades familiares en el continente africano sino que, a diferencia del patriarcado blanco, entre algunos "pueblos polígamos" *los hombres nunca* se ocupan de su campo y permanecen ociosos, restringiéndose a un rol de mando doméstico. La lógica militar construye en todos sus elementos una retórica que corrobora la jerarquía de las razas como la división sexual y racial del trabajo imperial: el postulado de la poligamia, como el del ocio de *los hombres* que se derivaría de ella, se convierte en la justificación moral de la colonización, pero también en la condición de posibilidad de la conscripción masiva obligatoria pero pretendidamente "no forzada" de *los hombres colonizados*.

La "misión civilizadora" que apunta a imponer normas y valores del patriarcado burgués enmascara mal los intereses económicos y militares que representa para las naciones europeas la soldadesca indígena. Pretendidamente desligados de la producción tanto como de la reproducción, *los hombres colonizados* pueden ser *empleados* plenamente, de este modo, en un trabajo de *care* militar, como si se tratara de su función "natural". Hay otras características del natural soldadesco de la "raza negra": su adaptabilidad a las condiciones climáticas [95], pero sobre todo a las nuevas características de los conflictos armados.

La necesidad inminente de movilizar, en un mínimo de tiempo, y por un período indeterminado, a una masa considerable de *hombres* de entre 15 y 35 años [96] hace de las colonias un recurso numérico decisivo, y de las cualidades psicológicas de la "raza negra" un arma militar preciosa. La deferencia, la ignorancia y el fatalismo de los que darían pruebas *los soldados negros* constituyen de ese modo las cualidades marciales más apropiadas para las guerras modernas. Mangin considera que los territorios coloniales desconfían de esos recursos humanos que constituyen precisamente, por su enrolamiento, la única solución y la "estocada secreta" [*botta segreta*] de Francia frente a Alemania, que cada vez se vuelve más amenazante: "En el estado actual de Europa, la fuerza negra hace de nosotros el más temible de los adversarios" [97].

Finalmente Mangin aborda el problema mayor de la incorporación de la "raza negra" a las tropas francesas: los derechos cívicos que están inextricablemente vinculados con el deber militar. *Los soldados* del Imperio "se consideran como franceses, franceses negros, pero muy franceses" [98]. Pese a esto, no gozan de los mismos derechos que sus hermanos de armas y se los mantiene en estado de minoría. Estos *hijos de Francia*, como les gusta llamarlos al Estado Mayor francés, defienden a la madre patria pero no se benefician de las adquisiciones de la solidaridad republicana que liga "fraternalmente" al pueblo ciudadano. Si leemos a Mangin, hay que constatar la heterogeneidad de los derechos en materia de conscripción y ciudadanía [99].

Mangin concluye: "pensamos entonces que en Senegal, tanto como en Argelia, no hay que vincular la cuestión de los derechos políticos con la del servicio militar obligatorio; la necesidad del servicio militar para la votación en Senegal tampoco es tan fuerte, como no lo es para *los* árabes que estarían obligados a servir en nuestros regimientos; para el éxito

de nuestra organización, sacrificaríamos con ganas los diez mil votantes de Senegal, a los que además podríamos no considerar en el conjunto" [100]. Mangin prefiere *milicianos sojuzgados* a *ciudadanos soldados*. Asistimos así a la creación jurídica de verdaderas milicias imperiales en lugar de un ejército de *ciudadanos*. El derecho está totalmente del lado de la bandera y no de aquellos que la defienden y que tendrían el deber de morir sin tener el derecho de votar: "[Una] nación tiene el derecho de convocar a todos sus *hijos* a su defensa", concluye Mangin, incluso a sus *hijos adoptivos, sin distinción de raza*" [101].

Los argumentos racistas no están todos a favor de la leva masiva de tropas fuera de la Francia hexagonal. *Otros* militares, antropólogos e ideólogos opuestos a Mangin sintieron la utilización de tropas africanas como un hándicap, un signo de "decadencia". Para una parte de *los teóricos* del arte militar, la defensa de la nación no puede ser delegada en ejércitos extranjeros [102], "pueblos vencidos", y/o "mercenarios" [103]. Dicho de otro modo, las tropas exógenas privilegiarán tarde o temprano siempre su propia sobrevida a las órdenes de una jerarquía extranjera que les ordena ir a la muerte [104]. Mangin responde que estas tropas no pueden ser sino una fuerza de apoyo y nunca constituirán el total del ejército francés. Estos batallones de *colonizados* son *súbditos* a sueldo del Imperio, y si la divisa de los mercenarios es "El mundo es nuestra patria" [105], la de las tropas coloniales podría ser "El Imperio es nuestra tumba".

¿Pero cómo garantizar la lealtad de estas tropas? Esta dificultad permanecerá por largo tiempo en el centro de las reflexiones del Estado Mayor del Ejército de África. Una solución eficaz será destilar racismo entre *los propios colonizados*. Después de todo, nos hace observar Mangin, "siempre *uno* es *el bárbaro* para alguien" [106]. Al utilizar tropas constituidas por *hombres*

colonizados, vencidos, para sojuzgar y exterminar a "*otros* indígenas" [107], el Imperio Francés alimenta un racismo mediante otro racismo –un dispositivo represivo y emocional que instaura una gradación del no-reconocimiento: entre *el ciudadano francés* y *el bárbaro* está *el miliciano* imperial, *el soldado indígena*– todavía no "*uno*", pero tampoco del todo "*el otro*".

CAPÍTULO 2 /

DEFENSA DE UNX MISMX, DEFENSA DE LA NACIÓN

MORIR POR LA PATRIA

La regulación del uso lícito de la fuerza armada está estrechamente vinculada con las concepciones modernas del derecho de las personas entendido como la fuente teórica de los debates sobre la legitimidad o la ilegitimidad del uso de la violencia *per se*. En cierta medida, la legítima defensa era antiguamente un principio común al derecho privado y al derecho público e internacional (en este último caso, es particularmente relativo al derecho de los Estados a usar legítimamente la violencia en su territorio o en el marco de los conflictos interestatales [1]). Este *continuum* está teóricamente formulado en el tratado *Droit de la guerre et de la paix* de Grotius, y fue ampliamente discutido por sus *contemporáneos* tanto como por el conjunto de *autores* que componen la tradición del *jus naturalis*.

Siguiendo a Cicerón, Grotius define la guerra como el "estado de *aquellos* que intentan vaciar sus diferendos por los caminos de la fuerza" [2] e incluye dentro de esta definición a la "guerra privada" (definida como conflicto de particular a particular) y la "guerra pública", así como sus formas mixtas. Esta definición permite aplicar a *los* particulares *tanto como* a los Estados el principio de la "justa defensa de sí *mismo*" y reglamentar su licitud (eficiencia de la amenaza,

establecimiento de los tribunales de justicia, declive de la autoridad soberana protectora). Sin embargo, en el orden de las razones, este principio de justa defensa será progresivamente conceptualizado no ya de modo indistinto (*individuos* y Estados) sino como algo que parte desde *el individuo* hasta llegar al Estado. "Si hay derecho, en la guerra, eso no depende tanto de la justicia de la causa como del derecho de quien la hace, y ese derecho primero está definido como un derecho natural, el de *los individuos*. Entonces se lo puede transferir a los Estados" [3].

La relación individux/Estado tal como está problematizada por Grotius funciona de ahora en adelante de modo bilateral y permite aprehender al *sujeto soberano* como un "micro" Estado y tomar nota de un desplazamiento problemático en el seno de los debates sobre la guerra justa o el recurso legítimo a la fuerza [4]. De la cuestión ligada con la causa del conflicto, pasamos a la cuestión ligada con la dignidad antropológica de aquel que se defiende y entonces al *derecho de la persona*; lo que supone definir quién podrá participar en dicha personalidad jurídica y entonces quién tendrá legítimamente derecho de defenderse o de ser defendidx (es decir, de delegar ese derecho natural en una instancia reguladora).

En los inicios de los siglos XVII y XVIII, asistimos a una disolución progresiva de la justa defensa de *los* particulares dentro del derecho de legítima defensa de los Estados. El desafío era circunscribir el uso privado de la violencia, y entonces el derecho de lxs individuxs a hacer un uso lícito de la fuerza y a portar armas (las cuales podían ser usadas para la defensa de la propia integridad física, pero también en el marco de movimientos de rebelión, de revueltas, de episodios contestatarios y revolucionarios que apuntaran a derribar a la autoridad pública vigente). El derecho a armarse (se trate de practicar un arte marcial, de portar un arma o de

tomar las armas) fue teórica y legalmente definido en referencia al compromiso de lxs ciudadanxs en la defensa de una nación, o incluso más o menos estrictamente limitado a este último.

Históricamente, la cuestión de armar al pueblo queda atrapada entre dos grandes tradiciones: un primer modelo, globalmente anglosajón, en el que la defensa de la nación se puede pensar como la *extensión* del derecho natural a la defensa de la propia persona, dicho de otro modo, a la autodefensa; y un segundo modelo, de inspiración "continental", y más específicamente francesa, que intenta justificar una distribución diferencial y ocasional de los recursos defensivos de lxs ciudadanxs y en el cual la participación en la defensa común se ha construido como condición efectiva de la pertenencia a la comunidad nacional.

Dentro de esta segunda tradición política, la defensa de la nación sustituye a la defensa de sí. En el contexto de la Revolución Francesa, el derecho acordado a la población masculina de portar armas no se puede aislar del proyecto de constitución de un cuerpo armado republicano: ya no se piensa como un privilegio aristocrático sino como *un derecho y un deber ciudadanos*. Si uno está armado, no es para la defensa de sí sino antes que nada para la defensa de la *patria*. En el centro del contrato social, el hecho de consagrarse a la defensa militar nacional ("servir a la propia patria") es la condición de posibilidad de la *conversión a la ciudadanía* del individuo defensor. Así, los primeros proyectos de "milicias ciudadanas" consisten en hacer de la defensa nacional un servicio público al servicio de la ciudadanía *por los ciudadanos*.

El proyecto de ley de conscripción militar del 2 de Termidor del año VI (20 de julio de 1798) ilustra esta concepción republicana de la defensa nacional [5]. Era lo contrario de la

práctica del sorteo, por entonces en vigor. Este principio, que se suponía que garantizaba cierta igualdad, estaba *de facto* ampliamente corrompido: en los hechos ocurría que quienes tenían más fortuna entre *los* que habían sido señalados por la suerte terminaban pagando a *mercenarios* para que los reemplazaran bajo las banderas.

Al imponer el principio del enrolamiento voluntario de *ciudadanos civiles* más que la conscripción forzada, se sustituiría el dinero por el honor en tanto que valor fundamental del nuevo orden cívico jacobino. Esta concepción "democrática" del servicio militar mantenía una jerarquía militar compuesta de oficiales supervisores, por cierto, pero seguiría siendo representativa del espíritu de *los* "militares patriotas de la Revolución" [6]. Si la ley finalmente adoptada bajo el Directorio reinstauraba antiguos principios, al organizar la conscripción obligatoria de todos *los hombres franceses* de entre 20 y 25 años de edad [7] no dejaba de reafirmar una concepción militar de la ciudadanía: "*todo francés es soldado* y se debe a la defensa de la patria" [8]. Sin embargo, ya el texto ha abandonado la idea según la cual si la defensa es un deber, también es un derecho. El principio fundador de la ciudadanía masculina francesa, enunciado en el transcurso de la Revolución, y que unía *el deber de defensa* y *el derecho de defender*, fue abandonado [9].

Un siglo después de la Revolución francesa, Francia adoptó una solución bastarda posicionada en algún punto entre el ejército de oficio y la milicia ciudadana. No obstante, todos los franceses de sexo masculino eran convocados bajo las banderas *para convertirse plenamente en franceses*; el ejército se emparentaba con una suerte de incubadora cívica imperial eminentemente marcada por los antagonismos de clase, de sexo y de raza [10].

Hacer del servicio militar un derecho *de todos los franceses* equivalía a un acto performativo: *constituir* un pueblo, una comunidad de *ciudadanos-soldados* reconociendo, para *todos aquellos* que sirven a la patria, los derechos civiles y cívicos que se derivan de su enrolamiento militar [11]. Esta forma política de *autodefensa por sustitución* no fue jamás aplicada en su forma pura. *Los esclavos emancipados comprometidos* con la Revolución [12], *los "tiradores sengaleses" enviados* a Verdún o los niños de los barrios precarios que se fueron a Indochina a cambio de una bonificación son prueba de ello. La "carne de cañón" no abarca el cuerpo nacional [13]. Para *los* más privilegiados (los hombres blancos de la clase burguesa), los medios de sustraerse a la "conscripción voluntaria" –o a las posiciones militares más degradantes o arriesgadas– serán siempre más o menos tolerados, mientras que el derecho a convertirse en "defensores conscriptos de la Nación" seguirá siendo un privilegio singular prohibido para una parte de la comunidad civil (las mujeres, las personas declaradas ineptas). La defensa nacional glorifica un ideal republicano de la ciudadanía que tiene dificultades para enmascarar las relaciones de dominación y la constitución efectiva de "ciudadanías de segunda zona".

"MUJERES, ARMÉMONOS": LOS BATALLONES DE AMAZONAS

En el contexto republicano, el derecho de portar un arma constituye un verdadero desafío en cuanto al reconocimiento de la ciudadanía. Las tentativas para "degenerar" y "desracializar" el heroísmo cívico promovido por los ideales de la revolución permiten así denunciar las interdicciones que pesan sobre las mujeres, los hombres esclavos o "libres de color". Pero si uno

de los desafíos del acceso a las armas ciertamente, para aquellxs excluidxs de lo universal, es su inclusión en la ciudadanía activa, no es el único. Vemos allí también la posibilidad de adquirir una formación marcial necesaria para la lucha social. El problema, desde este punto de vista, es que no tener el deber de "defender la patria" equivale a no tener el poder de defenderse, a permanecer desarmadx en la guerra que prosigue por medio de la igualdad. Invirtiendo los términos, se podría decir de este modo que la inclusión en un cuerpo armado permite el acceso al dominio de las armas y a los saberes marciales.

Y respecto de eso, más que de "monopolio de la violencia legítima" se debería hablar de una *gestión social de la marcialidad*. Esta fórmula, forjada sobre el modelo del concepto de "gestión social de la reproducción" [14] definido por la antropóloga feminista Paola Tabet, insiste en la idea de un *continuum* en las prácticas del hecho de armarse más allá de los meros usos codificados o monopólicos de las armas. Dichas prácticas son objeto de una gestión social que discrimina según la clase, la raza o el sexo, particularmente, y cuya historia es necesario que tracemos. Esta expresión permite también dejar en evidencia una división del trabajo marcial [15], una división sexual y racial de esas tareas. ¿A través de qué tecnologías de poder discriminatorias se ha reglamentado el acceso de ciertas categorías del pueblo a ciertas armas o recursos defensivos? ¿Cuáles fueron los discursos y las prácticas que cuestionaron esa división? ¿Cuáles las tácticas de desvío, cuáles los usos transgresores de objetos *a priori* inofensivos tuvieron que inventar en sus luchas lxs desarmadxs? [16]

Un ejemplo paradigmático, tomado de la historia de la Revolución Francesa, es el de las mujeres, apenas toleradas para escuchar los debates de las asambleas revolucionarias, que tejían mientras *los oradores* intercambiaban palabras sobre

los límites de los derechos universales. "La actividad designada por el término 'tejedora', la de una apacible madre de familia, es positiva. Pero cuando se escapa de un rincón del hogar para ocupar un lugar en la escena pública, se inviste de una carga negativa. Y en el imaginario las agujas también son símbolo de esa perfidia, esas agujas que se podrían convertir en peligrosas, en armas que no declaran su nombre, en instrumentos de trabajo corrompidos hacia finalidades sangrientas" [17].

Como recuerda la historiadora Dominique Godineau a propósito de las peticiones de las mujeres de 1792, la cuestión de cómo armarse es un desafío central en las movilizaciones populares y femeninas por la abolición de la distinción entre *ciudadanos pasivos* y *ciudadanos activos* [18]. Entre los ciudadanos llamados "pasivos" que reivindican ser incluidos en la Guardia Nacional en nombre del derecho natural a la defensa de ellos mismos y de la patria, las ciudadanas revolucionarias [19] están a la vanguardia. "El 6 de marzo de 1792 Pauline Léon, a la cabeza de una diputación de ciudadanas, leía en el estrado de la Asamblea Legislativa una petición firmada por más de 319 mujeres que solicitaban permiso para organizar una guardia nacional femenina" [20]. Es el acta de nacimiento de las famosas "tejedoras parisinas", aquellas mujeres revolucionarias en armas que reivindicaban sus derechos naturales y que no dejarán de ser representadas desde entonces como desnaturalizadas, locas y asesinas.

La petición, titulada *Adresse* [Discurso], se abre con una clara reafirmación de un derecho natural a la autodefensa: "Mujeres patriotas se presentan ante ustedes para reclamar el derecho que tiene todo *individuo* de atender a la defensa de su vida y de su libertad (...) solo queremos ser libres de defendernos; ustedes [Señores] no nos lo pueden negar, y la sociedad no nos puede retirar aquello que la naturaleza nos

da, a menos que se pretenda que la Declaración de Derechos no tiene ninguna aplicación para las mujeres, y que éstas se deben dejar degollar como corderos sin tener derecho a defenderse" [21]. El texto reivindica no sólo el derecho de las mujeres a armarse (picas, sables, pistolas y fusiles) sino también de ser entrenadas por *exsoldados* en el manejo de las armas. De hecho, para hablar con propiedad, las mujeres de París no están excluidas de la Guardia Parisina que prevé que "las personas de edad superior a 60 años, los enfermos, los miembros del clero, las viudas, las hijas mayores, estarán exentos de este servicio, haciéndose sustituir y reemplazar" [22]. Para hacerlo, hay que pagar un impuesto. Las mujeres son obligadas a sustraerse del servicio armado a sus propias costas: además de ser ciudadanas pasivas, pagan por ser *patriotas impedidas.*

Las reacciones burlonas, despectivas, agresivas de *los diputados* se duplicarán mediante una forma de pánico suspicaz, duplicado a su vez por una vigilancia policial constante: el hecho de que las mujeres se armen no constituye casi nunca un caso de conciencia política, ni siquiera un dilema filosófico relativo a la cuestión de la consumación de la Revolución. En cambio, las mujeres en armas representan una amenaza *en sí.* Un informe policial fechado el 18 y 19 de mayo de 1793 relata: "Mujeres que se dicen de la Sociedad Fraternal se dirigieron en masa hacia donde estaban *los jacobinos* para exigir de *los diputados* patriotas la supresión, a través de la Convención, de los lugares privilegiados en las tribunas. La mayor parte de estas mujeres estaban armadas con puñales y pistoletes ocultos. Por esa razón, desde el primer día se teme alguna escena sangrienta y que los jóvenes aristócratas se deslicen entre ellas disfrazando su sexo. Se presume que hay malvivientes que, bajo el velo del patriotismo, han excitado a estas heroínas revolucionarias para que se amotinen y

tomen las armas a fin de disolver la Convención y hacer correr la sangre de *los* patriotas" [23].

A lo largo de todo el siglo XVII y XVIII las reivindicaciones "feministas" y los movimientos de mujeres (especialmente los levantamientos femeninos populares) serán parejamente entendidos como una "mutación de género" monstruosa [24] (las mujeres del pueblo, especialmente, son calificadas como *viragos*, mujeres viriles que contravienen el orden de los sexos así como el orden social), como si toda reivindicación de derecho equivaliera a una forma de virilización, a un travestismo, a un cambio de sexo y a una inversión sexual [25]. Ahora bien, en ese informe policial reaparece más bien el antiguo motivo de la heteronomía de las mujeres, una representación salida de la antropología filosófica antigua [26], ya declinada muchas veces, que se traduce, en el orden político, por la idea de que las mujeres no pueden ser sino *poseídas*, y los movimientos femeninos no pueden ser sino *infiltrados*.

Las ciudadanas revolucionarias serían manipuladas por corrientes antipatrióticas y contrarrevolucionarias; peor todavía, su movimiento es poroso, está infiltrado por traidores, por aristócratas, por espías extranjeros travestidos como mujeres (el aristócrata traidor, afeminado y que complota es entonces una figura repelida por la masculinidad revolucionaria). Al reivindicar el derecho de defender a la nación, la Revolución, los derechos de la naturaleza y de la razón, las mujeres harían el juego a los poderes exógenos, ocultos y manipuladores que aprovechan la oportunidad de esta mascarada femenina para derribar a la Convención. Esto equivale también a pensar que toda mujer que se defiende es *ridícula*, juega al soldado como las *preciosas* jugaban a los doctos.

Ante la obstinación de los ciudadanos en no reconocer los derechos de las ciudadanas, uno de los resortes retóricos de

las peticionarias consistirá en volver a investir una visión complementaria de *la diferencia entre los sexos* para neutralizar su carga peyorativa, materia de todas las injusticias sociales. Dentro de y mediante la promoción de una división sexual de los ejércitos revolucionarios, se trata de argumentar que las mujeres van a poder "conservar el interior" de la patria "mientras que [sus] *hermanos* defenderán las fronteras" [27] exteriores del país. En una relación metonímica *ciudadanos/* patria, la integridad de la nación se piensa como el honor de una mujer cuya defensa debe ser "naturalmente" conferida a las mujeres mismas.

Defenderse, defender a lxs hijxs, defender las tierras y las ciudades de su patria es de hecho una única y misma expresión de un derecho natural a la autodefensa. Esta autodefensa patriótica se presenta como el contrapeso femenino del deber militar de las tropas masculinas apostadas sobre las fronteras exteriores del país frente a los ejércitos extranjeros que la amenazan. Entendidas como un ejército movilizado sobre un segundo frente, las ciudadanas reivindican la defensa de la patria en nombre del derecho que tienen a defenderse ellas mismas (a defender su integridad corporal, su honor y sus hijxs, pero también sus calles, sus comercios, su pan y medios de subsistencia).

Apenas algunos días más tarde, la petición declamada por Pauline Léon y la revolucionaria Théroigne de Méricourt, en su discurso del 25 de marzo de 1792 frente a la Sociedad fraternal de Mínimas (sección de la Place-Royale), convoca a la creación de un batallón de Amazonas francesas [28]. Arenga a las mujeres, las invita a sublevarse como ciudadanas y para *convertirse en ciudadanas*. Declara: "Armémonos; tenemos derecho por naturaleza y también por ley; demostremos a *los hombres* que no les somos inferiores ni en coraje ni en virtud; mostremos a Europa que las francesas conocen sus derechos

y están a la altura de las luces del siglo XVIII" [29]. Théroigne de Méricourt juega con el impulso patriótico y hace del hecho de armar a las mujeres el justo efecto de las leyes tanto de la razón como de la naturaleza que gobierna a la joven nación revolucionaria. Cualquiera que prohíba a las mujeres armarse o distinguirse por medio del coraje y la fuerza no puede ser sino *un contrarrevolucionario*. Se les advierte a las mujeres que dudan de sus capacidades físicas y de sus virtudes agonísticas que deben utilizar las luces de la razón. Que las mujeres sean armadas por mujeres es un hecho que se define entonces como un derecho, pero también como un *deber cívico*.

"Francesas, se los repito una vez más, elevémonos a la altura de nuestros destinos; rompamos nuestras cadenas; es tiempo finalmente de que las mujeres salgan de su vergonzosa nulidad, o ignorancia, el orgullo y la injusticia de *los hombres* las tienen sojuzgadas desde hace tanto tiempo (...) Ciudadanas, ¿por qué no entraríamos en competencia con *los hombres*? ¿Pretenden *ellos solos* tener derecho a la gloria? No, no... Y nosotras también queremos merecer una corona cívica y aspirar al honor de morir por una libertad que nos es quizás más cara que a ellos, puesto que los efectos del despotismo se descargan más pesada e incluso más duramente sobre nuestras cabezas que sobre las de *ellos*" [30].

Mientras que la primera parte del discurso vincula el hecho de que las mujeres se armen con la causa nacional y promete que los batallones femeninos serán una ayuda de la cual unx no podría privarse frente al despotismo y a la amenaza de los otros imperios europeos, la segunda desnacionaliza la emancipación armada de las mujeres y la transforma en una causa universal que trasciende las fronteras nacionales. Una vez armadas, Théroigne de Méricourt no se esconde: las mujeres podrán rivalizar en igualdad con *los hombres* y,

eventualmente volver sus fusiles contra aquellxs que siguieran siendo recalcitrantes a la igualdad.

Morir por la patria es morir para seguir siendo libre o, más bien, para convertirse en libre: es morir *para sí mismx*.

¿EJÉRCITO CIUDADANO O DEFENSA DEL CAPITAL?

En 1911 se publica uno de los principales textos del pensamiento político contemporáneo concerniente a un ejército ciudadano, *L'Armée nouvelle* [31]. En él, Jean Jaurès retoma un debate clásico de la historia del pensamiento socialista [32]. El objetivo principal sigue siendo, ciertamente, impedir al ejército que sofoque los movimientos sociales, pero el libro cede también a la inquietud defensiva frente a la amenaza inminente que representa Alemania. De hecho, *L'Armée nouvelle* es un compromiso entre *los partidarios* del patriotismo, ciertamente críticos respecto de los ejércitos permanentes acuartelados, por una parte, y los militantes pacifistas y antimilitaristas de la primera hora que no dejan de alertar sobre la contradicción de los compromisos militares y proletarios, por la otra.

Frente a Alemania, hay dos estrategias militares que se oponen en el seno del Estado Mayor francés para organizar sus tropas, y por lo tanto dos concepciones ético políticas del civismo "viril" y blanco: una supone una vanguardia armada, experimentada, y sobre todo rápida y eventualmente poseedora de una reserva más o menos preparada; la otra, una movilización masiva inquebrantable y reemplazable indefinidamente por *hombres* apostados en las fronteras. Esta última opción se ve evidentemente reforzada por *los* oficiales del ejército colonial que elogian la bendición que representa la colonización de los territorios que hace posible la movilización sin contraparte de *súbditos del Imperio*.

Ahora bien, ambas estrategias tienen consecuencias, evidentemente, en el tipo de movilización y de conscripción, pero también en el tipo de educación moral y marcial de los *ciudadanos franceses*: "la educación de la nación" apropiada a cada estrategia que supone o bien cualidades de audacia y agresividad, o bien un espíritu de sacrificio, de paciencia y de abnegación, escribe Jaurès [33]. Lo que es más, las dos estrategias determinan en parte las políticas de conservación del orden y de gestión policial y militar del pueblo en general y de las revueltas y movilizaciones obreras en particular. La cuestión miltar está aquí estrechamente vinculada con la cuestión policial alrededor del dilema de la educación marcial y del hecho de armar masivamente al pueblo metropolitano. Para Jaurès, este pueblo incluso está en condiciones de trascender sus intereses de clase en beneficio de la defensa de la nación; para *otros*, es incapaz y hay que ratificar la educación y armar selectivamente a una élite preparada militarmente para defender a Francia en lo internacional, pero que sea devota del Capital y se utilice con fines represivos en el territorio nacional.

Según Jaurès, el verdadero problema en Francia es que el Estado Mayor no se ha decidido en cuanto a la estrategia que se debe imponer al país: "tengo la convicción absoluta de que no ha elegido entre la ofensiva verdadera y la defensiva verdadera, que ha aceptado, para la movilización y para la concentración, y para la conducta general de la guerra, combinaciones híbridas, combinaciones con dos finalidades" [34]. Una estrategia de guerra ofensiva estaría destinada al fracaso ante el ejército alemán aguerrido y listo para la agresión –sin embargo el Estado Mayor francés no ha renunciado a ello, siguiendo en esto a Clausewitz, que preconiza no regular el propio movimiento de acuerdo con el del enemigo, evitar la negatividad de la reacción, la heteronomía estratégica: "no padecer la ley del adversario" [35].

Jaurès propone entonces un modelo defensivo inédito: la reacción se volverá original por responder precisamente a la ofensiva alemana mediante la defensiva francesa. Así, Jaurès se presenta como un mejor intérprete de Clausewitz que ciertos altos dignatarios del Estado Mayor francés como el capitán Gilbert, a cargo de redefinir la estrategia de Francia [36]. Aunque el título de la obra de Gilbert sea *La Défense de la France* [*Defensa de Francia*], no hay que engañarse: lo que pregona es la ofensiva llevada adelante por un ejército permanente restringido. Jaurès apunta entonces directamente a Gilbert, heraldo de un modelo elitista de ejército de oficio, supuestamente más adaptado al temperamento francés. Posición que se enmarca en una tradición de pensamiento en la cual la referencia a los temperamentos de los pueblos se traduce en una psicología militar que profesa que el estado de júbilo de la ofensiva sienta mejor a *los* franceses.

Detrás de la discusión sobre la estrategia ofensiva o defensiva de Francia, lo que se juega es la definición misma del cuerpo militar. Uno de los mayores aportes de la crítica de Jaurès es señalar entonces el recelo que el Estado Mayor francés siente frente a una nación armada. Y, de hecho, el Estado Mayor prefiere una élite militar que esté sostenida por un ejército de reserva no calificado que no suponga el riesgo de utilizar su experiencia marcial y su conocimiento de las armas para volverse contra el mismo Estado y la burguesía en los conflictos sociales. Sin embargo, a pesar de dicha desconfianza, el Estado Mayor francés no logra prescindir de una "nación armada", no sabe "ni prescindir de la multitud, ni organizarla" [37]. Se trata aquí de una contradicción que impide al espíritu militar construir una verdadera estrategia defensiva [38].

Jaurès se vuelve a topar a su vez con contradicciones insostenibles. Con "su nación armada" [39], su ejército de defensa, quisiera crear una herramienta "implacable para la defensiva e inutilizable para una política exterior de agresión" [40].

El hecho de armar al pueblo coloca sobre nuevas bases la cuestión de la constitución de un ejército ciudadano al que incumbe un deber de defensa colectiva de la nación. En el centro de esta problemática anidan varios dilemas de importancia: por una parte, se trata constantemente de enfrentar la paradoja según la cual hay que armarse para defender la paz, es preciso un régimen de excepción para defender un régimen de derecho, hay que reprimir violentamente para defender la no-violencia, etcétera; por otra parte, la convocatoria a un ejército del pueblo –o a "armar al pueblo" entendido como "ejército nacional"–, está inextricablemente vinculada con la gestión política y policial de los movimientos sociales. En efecto, sustituir una milicia ciudadana por un ejército de oficio es asumir el riesgo, pese a las buenas intenciones declaradas de Jaurès, de transformar a *los* camaradas en enemigos.

En un informe publicado en 1911 [41], Rosa de Luxemburgo analiza a la perfección las aporías a las cuales *L'Armée nouvelle* arrastra a lxs proletarixs y las divergencias radicales entre semejante concepción de la nación armada y la de las milicias preconizadas por la socialdemocracia alemana. Para Rosa de Luxemburgo, Jaurès peca de un "exceso de celo" patriótico consecuencia de un "fanatismo jurídico" [42] incompatible con el socialismo ("una creencia obstinada, pequeñoburguesa y democrática" [43] en la fuerza de los textos de la ley) y que enmascara mal las concesiones demasiado grandes que Jaurès hace a los intereses belicistas franceses tanto como al capitalismo. La prueba es su apología de la "guerra defensiva", que sería la única guerra "justa" y por lo tanto la única en condiciones de legitimar el compromiso de lxs proletarixs francesxs –incluso contra sus camaradas alemanes.

Para Luxemburgo, la distinción entre guerra ofensiva y guerra defensiva es una abstracción jurídica: ¿quién decide que tal o

cual conflicto es "defensivo"? ¿Y qué pensar de las diplomacias europeas que impulsan al "ataque a un adversario débil" [44] para ubicarse mejor en sus fronteras? Ningún Estado en guerra tiene "el derecho de su lado", porque "las guerras modernas no se pueden medir según la vara de la 'justicia' o según un esquema en papel acerca de la defensa y la agresión (...). No es la potencia material de desarrollo del gran capitalismo lo que se podría dejar envolver en semejante embrollo sino más bien la fuerza de la acción socialista" [45].

Si la contribución de Jaurès es muy mal recibida o incluso ridiculizada por gran cantidad de socialistas, suscita igualmente una ruptura indudable con las posiciones antimilitaristas surgidas de los movimientos anarquistas y pacifistas del sindicalismo.

Frente a lxs radicales y a lxs socialistas franceses, lxs sindicalistas de la CGT llevaron bastante más adelante la crítica del sistema militar y el patriotismo. Esta crítica está especialmente resumida en el *Nouveau manuel du soldat* publicado en 1902 por Georges Yvetot [46]. En filigrana se juega la cuestión crucial del internacionalismo.

Los debates sobre el ejército y sobre la defensa nacional, el patriotismo y la democratización de las fuerzas del orden desembocan en una limitación de la internacionalización de las luchas y de las movilizaciones proletarias y en una invisibilización de la violencia generada por el modo de producción capitalista en beneficio de una focalización sobre las encrucijadas militar- nacionalistas. "¿Es defender una nación hacerse matar por los intereses de *algunos pocos*? ¿Hay solamente defensa de algo, puesto que la condición principal que exige la defensa es el ataque? ¿Quién nos ataca entonces? ¿Por qué se nos atacaría? ¿Para quitarnos un bien que sería nuestro? No lo tenemos" [47].

Parafraseando tanto el *Contrato social* [48] como el *Manifiesto de Partido Comunista* [49], Yvetot denuncia la "religión de la violencia" [50] que es el militarismo, brazo armado del capitalismo. Durante tres años, el ejército fabrica *brutos temerosos y sometidos* [51]: "Son *soldados* a los que se envía a las huelgas con el fusil cargado o una bayoneta calada. Son ellos los que surcan las calles con galopes y cargas cuando *los trabajadores*, que han sido despedidos del trabajo por la rapacidad de la patronal, piensan con razón que su lugar está en la calle. Y no es solamente con fusiles que el ejército acude en ayuda del capital. Los soldados reemplazan incluso a los obreros en las huelgas. El ejército de la nación, el ejército compuesto de hijos del pueblo está contra el pueblo al servicio del *patrón* (...) Mientras espera servir a la guerra extranjera, el soldado, en efecto, sirve todavía y seguirá sirviendo para la *guerra social*" [52]. La democratización de los ejércitos no es entonces un freno a la represión militar orquestada por las élites en beneficio del Capital; sirve por el contrario para alimentar mejor las luchas fratricidas, para derribar mejor al movimiento obrero. Desde que se pone el uniforme, *el hombre* del pueblo traiciona a los suyos: "El proletario-soldado es el hombre del pueblo que se ha erigido en defensa de los ricos y los poderosos, equipado y armado contra sus hermanos" [53].

El antimilitarismo de Yvetot se articula así con un compromiso antisemita y no vacila en movilizar un *corpus* nauseabundo. Al denunciar las prácticas desenfrenadas de los convocados, cita las palabras de intelectuales y *diputados conservadores*, nacionalistas, antidreyfusistas y racistas (Édouard Rumont, Charles de Freycinet, Jules Delafosse, Francois Coppée), como para afirmar mejor la idea de un ejército que funciona como una "escuela del vicio" [54]: que desarraiga y desnaturaliza las fuerzas vivas de la nación, *esos* jóvenes de las campiñas, hijos de la tierra que abandonan la vida en el cuartel –vida

de alcoholismo y prostitución– y vuelven a su casa enfermos de sífilis y habiendo perdido todo el respeto a las mujeres. Por cierto, escribe: "Más aterradores que todo, son los actos del militarismo en las colonias" [55]. No cita ningún acontecimiento específico y pasa pronto a las sevicias que amenazan a las jóvenes reclutas francesas si ellas no se pliegan a la orden militar: los aplastapulgares (instrumentos de tortura hechos para comprimir y aplastar los pulgares y dedos), la mordaza o pera de la angustia (una estaca para sujetar tiendas, o una gran piedra ubicada transversalmente en la boca y sujeta por un pañuelo que antes se ha impregnado de excrementos), la cimitarra (pies y manos atados por la espalda de modo tal que el cuerpo forme un arco de circunferencia), la celda de corrección (*el soldado* es arrojado en una celda aislada *desnudo* y *muerto* de hambre), los hierros (que aprietan las piernas del soldado desnudo), la tumba (una carpa de 40 cm de alto en la cual el soldado es atado desnudo quedando expuesto al calor del día y al frío de la noche), el pelotón de caza (el soldado, calzado con borceguíes o no, cargado con un bolso en la espalda, permanece inmóvil o por el contrario es obligado a realizar ejercicios extenuantes). "Tres años pasados en un cuartel hacen de un hombre un rebelado consciente o una bruta pasiva" [56].

Yvetot llama a la deserción o a la concientización. Invita a *los soldados* a sindicarse, a participar en las universidades populares, a no tirar sobre sus *hermanos*: "Y que tiemblen finalmente *aquellos* que se atrevan a armarlos contra sus hermanos, porque su enemigo es solamente aquel que los explota, los oprime, les da órdenes y los engaña" [57]. El patriotismo es el peor enemigo de la internacionalización de las luchas; y la idea de un ejército del pueblo, listo para defender sus fronteras, es una mitología nacional al servicio del Capital.

EL *JU-JITSU* DE LAS SUFRAGISTAS: COMBATE CERCANO Y ANTINACIONALISMO

El movimiento de las sufragistas inglesas de comienzos del siglo XX constituye una figura de referencia en la historia constelar de la autodefensa moderna. Una parte de este movimiento sigue siendo emblemático por su posicionamiento teórico político concerniente a su negación de "recurrir a la ley" y su antinacionalismo. En una cierta medida, permite identificar una corriente del movimiento feminista moderno que hace del *pasaje a la violencia* la consecuencia lógica de un análisis de la opresión de las mujeres y su confinamiento dentro de la minoría como un hecho de estado. "Pasar a la violencia" –la de la acción directa y la reinvindicación sin compromiso– está así inextricablemente vinculado con la constatación de que la exigencia de la igualdad civil y cívica no se puede dirigir al Estado pacíficamente, puesto que él es el principal instigador de las desigualdades. Por lo tanto, es vano demandarle justicia porque es precisamente el Estado la instancia primera que institucionaliza la injusticia social; es ilusorio entonces colocarse bajo su protección puesto que produce o sostiene los mismos dispositivos que producen la vulnerabilidad, incluso es insensato remitirse a él para defender*nos*, puesto que precisamente es él quien da armas a quienes *nos* golpean. Lo que hay que comprender hoy es cómo una franja del feminismo sufragista, de inspiración anarquista, comunista internacionalista y revolucionaria puso no solamente en práctica sino también *en movimiento* esta constatación política: cómo, en el seno del movimiento feminista inglés, hubo militantes que dieron cuerpo a este posicionamiento analítico.

A fines del siglo XIX en Inglaterra, las técnicas de defensa personal conocen un nuevo ímpetu vinculado con la elaboración

y difusión de prácticas corporales marciales híbridas que aliaban técnicas de combate europeas y japonesas, pragmáticas y eficaces, dentro de una sociedad en la cual la portación de armas de fuego estaba definida por reglamentaciones restrictivas. En el transcurso de los años 1890, Edward William Barton-Wright, un ingeniero británico [58], pasa tres años seguidos en Japón, y en ese período se inicia en el judo y en el *ju-jitsu* en la escuela de Jigoro Kano. Apasionado por las artes de la autodefensa, elabora una técnica propia que bautiza *bartitsu*. En 1899, de regreso en Europa, abre un club en Londres y hace ir a Inglaterra a varios instructores, entre ellos los maestros japoneses Sadakazu Uyenishi [59] y Yukio Tani [60] (*ju-jitsu*) y al maestro suizo Pierre Vigni (arte defensivo con bastón) [61]. Al mezclar diversas técnicas, Barton-Wright pretende hacer del *bartitsu* un arte de autodefensa "real" por ser total, ya que concertaba la acción de pies, manos, palos, técnicas ofensivas y defensivas a distancia, de acercamiento y de cuerpo a cuerpo [62].

Ahora bien, el Club Bartitsu estuvo desde su origen abierto a las mujeres. Entre las alumnas de Sadakazu Uyenishi y Yukio Tani se encontraban William Garrud y Edith Margaret Somserset-Garrud [63]. En 1908, la pareja abre el dojo de Sadakazu Uyenishi en Londres (*The School of Japanese Self-Defense*) y brinda cursos de autodefensa, también para mujeres y niños, inspirados en el *ju-jitsu*. Lo que hay que retener de esa experiencia pionera es el hecho de que la autodefensa se utiliza como una técnica útil frente a las violencias multidimensionales, como una enseñanza que buscaba transmitir, especialmente a las mujeres, técnicas de defensa frente a situaciones en las cuales se encontraran solas ante su *agresor* (en el espacio público o en la esfera doméstica). Ahora bien, muy pronto estas técnicas serán directamente adaptadas a la lucha política por practicantes que, en ese mismo momento,

se enrolan en el movimiento por el sufragio femenino; serán utilizadas principalmente para defenderse de la brutalidad policial.

Los Garrud hacen numerosas demostraciones públicas; aparecen en cortometrajes [64] en los cuales escenifican este arte "unisex" de la autodefensa promocionando su eficacia y su accesibilidad. Muy rápidamente las asociaciones feministas solicitan instructores para formarse. En 1909, Emmeline Goulden-Pankhurst, fundadora de la *Womens's Social and Political Union* (WSPU) [65], invita a William Garrud para una demostración en ocasión de una asamblea, pero será finalmente Edith Garrud la que asista. Impresionada por la eficacia de las técnicas y el hecho de que una mujer pudiera demostrar de ese modo semejante aptitud para el combate, la WSPU implementa velozmente talleres y entrenamientos.

Edith Garrud se convierte en una figura central de la WSPU y abre, a fines del año 1909, el *Suffragettes Self-Defense Club* [66] en el barrio de Kensington, en Londres, en un lugar en donde se dictaban cursos de pintura, de escultura y de canto, y donde los talleres de autodefensa se impartieron todos los martes y jueves por la tarde [67]. La autodefensa se convierte efectivamente en un "arte total" en razón de su panoplia de técnicas marciales pragmáticas y eficaces, pero sobre todo en razón de su aptitud para crear prácticas nuevas de unx mismx que son otras tantas transformaciones políticas, corporales, íntimas. Al liberar a los cuerpos de las vestimentas que entorpecen sus gestos, al desplegar los movimientos, al desviar o corromper el uso de objetos familiares (paraguas, alfileres, broches, campanas, matrices), al despertar los músculos, al poner en ejercicio un cuerpo que habita, ocupa la calle, se desplaza, se equilibra, la autodefensa feminista instaura otra relación con el mundo, otra manera de ser. Así, al aprender a defenderse

las militantes crean y modifican su propio esquema corporal, que se convierte entonces, en acto, en el crisol de un proceso de concientización político.

Garrud implementó para la WSPU un servicio de guardaespaldas secreto dirigido por Gertrud Harding (llamado *Bodyguard society* o *Amazons*), compuesto de una treintena de militares entrenadas para proteger a las militantes en ocasión de los mitines, las acciones, o para enfrentar sus arrestos [68]. Las estrategias desarrolladas mezclaban técnicas de combate próximas al cuerpo a cuerpo (bloqueos, llaves, utilización de la fuerza de inercia del adversario, etcétera) contra *los* policías, *los* militantes e incluso *los curiosos* hostiles a la causa de las mujeres, y técnicas de astucia que explotaban los prejuicios sexistas según los cuales las mujeres no se podían defender. Estas técnicas entonces ponían en juego el efecto sorpresa, la estupefacción social y la desorientación de *un adversario* que, incluso en razón de sus prejuicios, no estaba "en guardia" (cortar los tiradores para que los policías se vean obligados a sujetarse los pantalones, enceguecer a la policía abriendo un ejército de paraguas, atacar a los caballos cuando se producen las cargas de la policía montada, etcétera). La acción directa feminista se relacionaba con una verdadera *táctica de autodefensa feminista* (objetivo político, entrenamientos físicos, planes de acción y repliegue, disimulo de armas bajo las ropas, prácticas de travestismo y disfraz, red de apoyo, escondite de armas, lugares para ese mismo repliegue, etcétera), que da testimonio también de una estrategia muy elaborada de guerrilla urbana que no "utilizó" solamente las tácticas de acción directa sino que las incorporó literalmente como médium de una concientización política feminista. Al practicar la acción directa, las militantes no lanzaron bombas sino que se convirtieron en bombas humanas" [69].

Dicho de otro modo, la autodefensa de las militantes de la WSPU fue no tanto un recurso elegido dentro de un repertorio

de acciones para defender su causa –a saber, el derecho al voto– sino más bien lo que les permitió luchar colectivamente por ellas mismas y para ellas mismas, impidiendo toda instrumentalización nacionalista de su causa. La autodefensa entonces no es un medio en vistas a un fin –adquirir un estatus y un reconocimiento políticos– sino que politiza los cuerpos, sin mediación, sin delegación, sin representación.

Si otras movilizaciones o figuras feministas también practicaron la autodefensa por ese entonces, el carácter ejemplar de las militantes de la WSPU se deriva del hecho de que Edith Garrud produjo un manifiesto de la autodefensa feminista moderna. En un texto publicado el 4 de marzo de 1910, *The World We Live in: Self-Defensel*, Garrud resume la filosofía pragmática de la autodefensa feminista. Aunque parta de la constatación de que existe una desigualdad adquirida en términos de fuerza física entre hombres y mujeres, entiende a las técnicas de autodefensa desarrolladas en el *ju-jitsu* como un arte poderosamente eficaz de lxs débiles contra lxs fuertes. Si las artes marciales asiáticas se definen tradicionalmente como técnicas que consisten en utilizar y en volver la fuerza del que ataca contra sí mismx, promoverlas entre las mujeres adquiere una dimensión política en la medida en que se trata, por medio de estas técnicas, de instaurar una igualdad.

Para Edith Garrud, las técnicas defensivas inspiradas en el *ju-jitsu* descansan en tres principios fundamentales: el sentido del equilibrio, del movimiento y de las fuerzas, el arte de la astucia y la sorpresa, la economía de los golpes. Por eso enseña los desplazamientos necesarios para evitar a quien ataca y emplea su propia fuerza de inercia para desequilibrarlx, detener los golpes y derribarlo rápidamente al suelo; el efecto sorpresa consiste en utilizar esa misma fuerza de inercia para desviar, para acercarse sin riesgos al cuerpo adversario a fin de asegurarse las propias tomas, las llaves y los golpes eficaces.

La *metis de la autodefensa* reside siempre en este principio de la defensa-ataque. En cuanto a los golpes propiamente dichos, la palabra clave es "economía": sea cual sea la fuerza, la corpulencia, la técnica de quien ataca, los puntos vulnerables del cuerpo siempre son los mismos (rostro, articulaciones, órganos). Edith Garrud promueve la autodefensa como una técnica incorporada que tiene vocación para convertirse en una "segunda naturaleza" –no será aquello a través de lo cual se conquista la igualdad sino un proceso continuo de incorporación, de consumación de la igualdad.

Desde este punto de vista, su enseñanza rompe radicalmente con otros tratados o manuales de *ju-jitsu* destinados a mujeres. El más conocido era el de Hancock Irving [70], que no presenta casi ninguna técnica de combate y reduce al *ju-jitsu* "femenino" a una práctica física cercana a la gimnasia sueca (el doctor Lagrange, que escribe el prefacio francés, es su gran promotor en el Hexágono) cuyo mérito es no cuestionar las normas de género dominantes. Lagrange alaba la anatomía de las mujeres japonesas: siempre respetando los cánones de la "gracia femenina", son físicamente "iguales" a *los hombres* "de su raza" [71]. Argumento clásico en las polémicas sobre el deporte femenino [72]: el ejercicio físico es aceptable para las mujeres en tanto que no desemboque en una indiferenciación de los cuerpos sexuados. Lo mismo sucede con la obra de Charles Pherdac publicada en 1912 [73]: las técnicas de defensa se ven compensadas por llamados a las reglas de decencia enunciadas en el prefacio por la Condesa de Abzac: "¡Señores, quédense tranquilos! Al aprender a defenderse, la mujer no se niega a entregarse" [74]. Aquí la autodefensa, enseñada por maestros masculinos (militares o deportistas), queda principalmente circunscripta a técnicas rudimentarias, que se describen sucintamente y son difícilmente incorporables. Sin embargo, estas publicaciones tienen el mérito de convertir

en pensable la idea de que no es la fuerza física la que decide el resultado de una agresión cuerpo a cuerpo sino más bien la ignorancia en la cual se mantiene a las mujeres, aun siendo las primeras víctimas de esa violencia.

Las mujeres, entonces, pueden aprender a defenderse y, si se abre el debate sobre las aptitudes del "sexo débil" para iniciarse en la *self-defense*, la masa de artículos redactada en ese período –incluidos los críticos o sarcásticos– dan testimonio de un entusiasmo real por ese arte marcial que, de hecho, desbarata las relaciones de poder [75]. Algunas publicaciones alaban más abiertamente la utilidad social de la autodefensa femenina, y no sólo por sus cualidades sanitarias sino también por sus cualidades realmente defensivas [76]. A diferencia de la autodefensa feminista, estos tratados y manuales de *self-defense* femenina ilustran sin embargo otra política de los cuerpos en la medida en que la eficacia marcial siempre está allí neutralizada por una inyunción contradictoria: las mujeres, ciertamente, deben poder acceder a la cultura física, beneficiarse de los recursos profilácticos que les permiten mantenerse en buena salud, incluso aprender algunas técnicas de protección, pero a condición de que sigan siendo "mujeres", es decir, pese a todo, en el fondo, cuerpos sin defensa.

Tanto en Estados Unidos como en Europa el *ju-jitsu* conoció un entusiasmo real desde comienzos de los años veinte en adelante, especialmente con la publicación de *The Secret Book of Jujitsu. A Complete Course in Self-defense*, del capitán A. C. Smith, el primer ciudadano americano en obtener un cinturón negro en Japón (1916) que fue instructor de técnicas de combate cercano sin armas en las manos en la Escuela de Infantería de Campo Benning (Columbus, Georgia). En 1942, William E. Fairbairn publica dos manuales de autodefensa femeninos de los cuales uno, *Hands Off* [77] va a conocer un

verdadero éxito. El autor también era instructor militar. Había servido como oficial en el ejército inglés y dirigido unidades antimotines en Shangai antes de entrar en los servicios secretos británicos durante la Segunda Guerra Mundial[78]. Entonces fue principalmente en el seno de las fuerzas represivas coloniales donde elaboró su sistema de autodefensa. Hubo técnicas de autodefensa aprendidas con los maestros de *ju-jitsu* –un ejemplo paradigmático de captación por parte de *los colonos* de un saber surgido de lxs colonizadxs– que luego se utilizaron contra lxs colonizadxs mismxs en el marco de la represión colonial. Estos procedimientos circularon más tarde en las sociedades civiles metropolitanas a la vez como un saber "exótico" –que provenía de lxs subalternxs, por lo tanto relativamente denigrado, lo que hacía su enseñanza a las mujeres blancas algo abordable– y como un saber nuevo, de virtudes insospechadas, pero también "mejorado", "revelado" por su reinterpretación colonial y su aclimatación a la masculinidad occidental.

William Fairbairn es considerado uno de los mayores teóricos del combate cercano en el siglo XX. En sus manuales encontramos la descripción de técnicas muy eficaces y adaptadas a ciertas situaciones a las cuales están expuestas particularmente las mujeres: tentativa de manoseo, de robo, de estrangulamiento, en una sala de espera, durante una primera cita, en un pasillo o lugar exiguo, etcétera. La exigencia de eficacia no tiene sentido a menos que vaya de la mano de una reflexión sobre la realidad de las situaciones, y entonces sobre la efectividad de las técnicas defensivas –el principio mismo de la autodefensa–. Sin embargo, esta reflexión encuentra necesariamente sus límites: ¿desde qué punto de vista definimos lo real? William Fairbairn extrae su saber marcial de su experiencia en operaciones de comando dentro de la conservación del orden colonial. Desde

ahí especialmente es que elabora su sistema de defensa. Popularizado primero bajo el nombre de *Defendo* (o *Defendu*), su saber se basa en técnicas de cuerpo a cuerpo que son una mezcla de varias artes marciales. También es uno de los especialistas de las técnicas ofensivas-defensivas con cuchillos y el "inventor" del cuchillo de comando. Ahora bien, uno de los principios de su sistema es evitar a toda costa ser derribado y tener que defenderse desde el suelo; en un punto este sistema parece poco adaptado a las realidades de las agresiones sexuales y puede ser calificado como "no realista" para la mayor parte de la situaciones violentas de las que tienen que defenderse las mujeres u otros grupos sociales minorizados en razón de su no conformidad con las normas sexuales dominantes. Para decirlo de otra manera, este sistema de defensa no se corresponde con la realidad de la violencia vivida por esas minorías.

Mientras que la Primera Guerra Mundial coloca un freno a gran cantidad de movilizaciones feministas en Europa [79], interrumpiendo por eso mismo el desarrollo de la autodefensa feminista [80], la autodefensa *femenina* conoce, en lo que le concierne, un nuevo ímpetu durante la Segunda Guerra Mundial. Las mujeres, objeto por entonces de una intensa propaganda que las alentaba a incorporarse masivamente a las fábricas para sostener el esfuerzo bélico, son interpeladas como mujeres fuertes, valientes, capaces de hacer el trabajo de *sus* hombres. Ahora bien, esta interpelación no cuadra con la norma dominante de una "feminidad sin defensa". Se lanzan campañas públicas destinadas a enseñar a las mujeres a luchar y a responder golpe a golpe a *los hombres* brutales que no fueron movilizados al frente y que se verían tentados de aprovecharse de la vulnerabilidad de esas hijas, madres y esposas abandonadas a sí mismas. Porque el contexto nacionalista obliga, la defensa de sí y el orgullo femenino no sólo

se convierten en lícitos sino que constituyen también valores de relevo que representan la potencia y la unidad de la nación.

La imagen muy ampliamente difundida, y varias veces parodiada a partir de los años 1980 que lleva el nombre de "Rosie the Riveter", junto con el slogan que la acompañana "We can do it!", es testimonial. De hecho, la imagen amalgama dos visuales diferentes [81]. Creada en 1942 por J. Howard Miller para el *Westinghouse Company's War Production Coordinating Committee*, la imagen original "We can do it!" representa a una obrera (cuyo modelo es Geraldine Hoff, una joven de 17 años que había sido incorporada a una fábrica metalúrgica), maquillada, de mirada determinada, en overol de trabajo y con una vincha roja, que muestra orgullosamente sus bíceps. En realidad, este afiche no fue difundido sino muy localmente por aquel entonces y remite a toda una serie de afiches que alientan a las trabajadoras a incorporarse a las fábricas metalúrgicas y a ser más productivas.

"Rosie the Riveter" es una obra de Norman Rockwell publicada en mayo de 1943 en el *Saturday Evening Post* y que representa una obrera estadounidense en overol de trabajo, pelirroja, musculosa, sentada durante la pausa del almuerzo, mientras come un sándwich, con la remachadora apoyada en sus rodillas y apoyando los pies en un ejemplar de *Mein Kampf*. Rockwell hizo posar a su modelo (Mary Doyle, una obrera de una compañía telefónica de 19 años) de modo tal que reprodujera la posición del profeta Isaías tal como fue pintado por Miguel Angel en 1509 en la Capilla Sixtina [82]. Esta iconografía patriótica que pone en escena a las estadounidenses en un tipo de femineidad muy "confusa" [83] va de la mano de una oleada de publicaciones con recomendaciones acerca de la necesidad de aprender a defenderse y de manuales de autodefensa destinados a las niñas y mujeres. Así, detrás de la promoción de una autodefensa femenina, hay que identificar sobre todo los

dilemas nacionalistas y capitalistas de una valorización *ad hoc* de la femineidad laboriosa, joven y musculosa. Esta norma de femineidad obrera, que se promoverá durante un tiempo, muy pronto será reemplazada por el ideal burgués del "ama de casa", blanca por definición.

CAPÍTULO 3 /

TESTAMENTOS DE LA AUTODEFENSA

MORIR COMBATIENDO: LA INSURRECCIÓN DEL GUETO DE VARSOVIA

"El ocupante procede en el segundo acto de vuestro exterminio.
No vayan inconscientemente hacia la muerte.
Defiéndanse.
Tomen un hacha, una barreta, un cuchillo,
hagan una barricada en su casa.
¡No se dejen capturar así como así!
Al combatir, tienen una chance de sobrevivir.
Luchen." [1]

En el gueto de Varsovia, la configuración topográfica –la construcción de muros que se elevaban hasta el nivel del primer o segundo piso de los edificios, según los lugares, y que rodeaban al gueto por completo– había sido concebida para sofocar todo aquello que pudiera suceder en su interior. "Desde un segundo piso se podía ver el otro lado, una calesita, personas... Se escuchaba música. Teníamos un miedo terrible de pasar *desapercibidos*, miedo a desaparecer detrás del muro sin que se notara nuestra existencia, nuestro combate, nuestra muerte... que el muro fuera tan grueso que nada, ningún ruido pudiera atravesarlo" [2]. En el gueto, *los*

nazis utilizaban aparatos que servían para detectar el sonido de las voces, especialmente cuando buscaban a las personas refugiadas o escondidas en los sótanos. Resistir a este dispositivo era hacer silencio: el silencio era una exigencia vital para sobrevivir a las redadas incesantes y era al mismo tiempo aquello que participaba de una muerte fuera del mundo, de una *muerte acósmica* [3].

Concretamente, la organización de la autodefensa del gueto consistió en acumular armas, en ocultarlas, y en armar a todxs lxs sobrevivientes; se compraron armas, se recurrió a las redes de resistencia polacas para que hicieran pasar revólveres, granadas y municiones hacia el interior del gueto [4], se organizaron trampas a fin de recuperar los uniformes y las armas de las patrullas SS, se construyeron armas artesanales (principalmente explosivos), se armaron barricadas, escondites, túneles, bunkers, se entrenaron cuerpos para el combate [5]. De hecho, había que transformar en un campo de batalla al gueto, ese espacio-tiempo fuera del mundo devenido en moridero donde a cada unx de lxs que habían escapado de las sucesivas redadas le esperaba una muerte segura, además de haberse convertido en un fantasma sin defensa. En septiembre de 1942, Menachem Kirszenbaum hizo pasar el siguiente mensaje hacia el exterior del gueto: "Declaramos la guerra a Alemania. Será la declaración de guerra más desesperada que haya sido hecha jamás. Veremos si *los judíos* pueden obtener el derecho de morir en el combate" [6]. *Los* gendarmes polacos, los SS y sus *aliados* debían de ahora en más entrar al perímetro del gueto con el miedo en las entrañas y tomar conciencia de que ahora estaban también arriesgando su vida, que cada muerto-vivo con el que se cruzaran, hombre, mujer o niño era un potencial resistente en armas [7]. Los llamados a la autodefensa y el léxico del campo de batalla de la guerra de la resistencia armada que lxs sostiene participan

de un proceso de rehumanización, una suerte de homenaje a las vidas del gueto: la violencia a la cual se convirtieron lxs sobrevivientes adquieren la apariencia de una oración fúnebre. Nadie duda de que esa conversión a la violencia es, por una parte, una puesta en escena trágica, una parodia de la guerra: lxs combatientes no tenían chance alguna de vencer, el desequilibrio era desmesurado. Al actuar como si se tratara de un combate –y en consecuencia, como si todavía el resultado fuera indecidible– había que conjurar la aceptación pasiva de su muerte y el abismo dentro del cual esa muerte se producía [8].

A fines de octubre de 1942, hubo varias reuniones de los integrantes de las organizaciones de resistencia activa dentro del gueto. Se crea la Organización Judía de Combate con la finalidad de "organizar la defensa del gueto de Varsovia" [9]. En enero de 1943, sus integrantes fijan carteles en el gueto: "Estamos listos para morir como seres humanos" [10]. En la situación más trágica de que se trate, la cuestión de la dignidad humana se traduce por medio de llamados a morir con las armas en las manos: luchar, quizás sobrevivir, pero antes que nada convertirse en lxs heraldxs de la vida contra la muerte.

Hay dos léxicos diferentes que circulan imbricados en los discursos y relatos de lxs habitantes y de lxs combatientes del gueto comprometidxs en la insurrección: el de la resistencia y el del contraataque [11], el del conflicto declarado y el de la defensa de sí: defensa de la elección de la propia muerte, defensa de la propia humanidad, defensa de "sí mismx" que ya está en parte condenadx, pero defensa sobre todo de un principio de vida inmanente al sobresalto del combate.

"Siempre se trataba de morir, nunca de vivir. ¿Se puede llamar a eso un drama? El drama implica una elección, es preciso que algo dependa de *uno*" [12]. ¿Cuáles son las condiciones de

posibilidad de la restauración de una elección que ya no trata sobre la propia sobrevida? Una elección no tanto entre la vida y la muerte sino entre los tipos de muerte, si es que se puede todavía evocar una elección en esas condiciones, y que constituye por eso mismo una posición ética, una defensa del valor de la vida misma. "Elegir" la propia muerte quiere decir morir como combatiente más que ser exterminadx. Al evocar las largas concertaciones –especialmente entre los grupos comunistas y los grupos sionistas– que animaron la constitución de la Organización Judía de Combate, Marek Edelman escribe: "La mayor parte estaba a favor de la insurrección. Puesto que la humanidad había convenido que era más bello morir con las armas en las manos que sin ellas, no teníamos sino que plegarnos a esa convención. No éramos más de doscientos veinte en la Organización Judía de Combate. ¿Se puede incluso hablar de insurrección? ¿No se trataba más bien de no *dejarlos* venir a degollarnos? En el fondo, se trataba solamente de elegir la propia forma de morir" [13]. La decisión de defenderse, finalmente [14] fue adoptada no tanto para defender una causa, un territorio o un pueblo, ni siquiera una esperanza; se tomaron las armas para defender la propia muerte y a través de la autodefensa lo que se jugaba era, primero y antes que nada, esta otra modalidad de politización. Se trataba entonces de preferir el combate al suicidio: para la mayor parte de lxs resistentes, el suicidio malgastaba balas que habrían debido estar destinadas a *los* nazis [15].

Era omnipresente la idea de que había que morir con las armas en las manos, o al menos en el combate, incluso si no se las tenía [16], más que ser asfixiadx o ejecutadx con una bala en la nuca. "Ya no pensábamos en salvar nuestras vidas, lo cual, de todos modos, parecía muy complicado, sino más bien en una muerte honorable, en morir con las armas

en las manos" [17]. Se podría hablar así de una *tanatoética* que enfrentaba a la biopolítica nazi que consistió en exponer a la muerte a poblaciones enteras –aquí el exterminio masivo e industrialmente organizado de millones de individuxs. La tanatoética se podría definir como el conjunto de las prácticas que invisten a la muerte como aquella instancia restauradora de los valores de vida [18]. La muerte se transforma entonces en el medio a través del cual el cuerpo prometido al asesinato recobra su propia humanidad.

El 19 de abril de 1943, los nazis entran en el gueto para llevar adelante una "acción" que apunta a liquidar totalmente a lxs últimxs sobrevivientes: encuentran frente a ellos a un millar de hombres y mujeres listxs para combatir que les opondrán una resistencia feroz. En un diario clandestino polaco distribuido en abril y mayo de 1943 en Varsovia, se puede leer: "*Los judíos* combaten y no por su vida, puesto que su guerra contra *los alemanes* carece de esperanza; su guerra es por el valor de la vida. No en el sentido de salvarse *ellos mismos* de la muerte sino en la manera misma de morir –morir como hombres y no como gusanos. Por primera vez desde el siglo XVIII ya no son humillados... El gueto de Varsovia no es un fin sino un comienzo: quien muere como ser humano no perece en vano" [19].

Al mismo tiempo, Marek Edelman es muy crítico respecto de la mitología del combate armado [20], lo que denomina los "*muertos simbólicos*". Hannah Krall nos narra la cólera de Edelman: "Me acusa de poner a *aquellos* que combaten con las armas en las manos por encima de *aquellos* que se apilan en los vagones. Evidentemente es lo que pienso, todo el mundo lo piensa. Ahora bien, es estúpido –dice– la muerte en las cámaras de gas no es menos válida que la muerte en combate; por el contrario, clama él, es más terrible, es tanto más fácil morir con el dedo sobre el gatillo. Les era más fácil morir que lo que le resultaba a la madre de Pola Lifszyc... De acuerdo, le

dije, pero es más fácil ver a alguien morir en combate que contemplar a la madre de Pola Lifszyc subir al vagón" [21].

Leon Feiner, miembro y contacto del Bund [22] que sobrevivió fuera del gueto haciéndose pasar por "ario" en Varsovia, declara, frente a la indiferencia internacional: "Organizamos la defensa del gueto no porque creyéramos que el gueto podía ser defendido, sino para que el mundo viera la desesperación de nuestro combate como una manifestación y un reproche" [23] León Feiner alertó en varias oportunidades a la resistencia polaca y a lxs aliadxs respecto del exterminio de lxs judíxs polacxs y de la situación de lxs combatientes del gueto. Fue él quien transmitió las informaciones a *los* representates del Bund en el seno del gobierno polaco en exilio en Londres, Artur Zygielbojm, que intentará por todos los medios movilizar a los gobiernos británico y estadounidense en ocasión de la conferencia que tuvo lugar en las Bermudas del 19 al 30 de abril de 1943, en plena insurrección del gueto. El 12 de mayo de 1943, Zygielbojm se suicida en Londres: "Al observar pasivamente el asesinato de millones de seres sin defensa y las sevicias infligidas a los niños, mujeres y ancianos, estos países se han convertido en cómplices de los criminales (...) No puedo guardar silencio. No puedo seguir viviendo mientras lo que quede de la población judía esté pereciendo. Quiero protestar enérgicamente mediante mi muerte contra el exterminio del pueblo judío y la pasividad del mundo libre" [24].

La insurrección del gueto de Varsovia y su tanatoética produjeron una forma de heroísmo negativo que se emparenta con el fatalismo pero que revela la voluntad ardiente de que un "nosotrxs" sobreviva al horror y al aniquilamiento como a la obscena indiferencia del mundo. Marek Edelman subraya que morir en combate era primero y antes que nada un acto cuya ejemplariedad estaba destinada "a lxs otrxs", a lxs compañerxs: el espectáculo de aquellxs que estaban listxs para

morir con las armas en las manos sacaba de su torpeza al mundo aterrorizado del gueto [25]. Morir combatiendo era el único medio para que una comunidad sobreviviera a sus integrantes.

LA AUTODEFENSA COMO DOCTRINA NACIONAL

La historia política de la autodefensa de los movimientos judíos está intrínsecamente vinculada con la lucha contra los *pogroms*, principalmente en Rusia a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX (1881-1883, 1903-1907, 1917-1921). Uno de los primeros grupos de autodefensa se creó en Odesa en 1881 por iniciativa de un comité estudiantil luego de los *pogroms* que tuvieron lugar tras el asesinato de Alejandro II. Reuniendo más de ciento cincuenta *hombres*, obreros, comerciantes, estudiantes, el grupo se armó con palos y barras de hierro y adoptó el nombre de *Yvraïskaïa Drujina* (Guardia Judía) [26]. Pronto fue el Bund el que se convirtió en el principal organizador de los grupos de autodefensa contra los pogromistas –desde su creación en 1897. Encarnaba la posición de los socialistas revolucionarios judíos y preconizaba la violencia defensiva articulando la protección de las poblaciones y de los barrios judíos y las acciones de la educación y de la organización del proletariado en la escala internacional; denunciaba el antisemitismo como una ideología contrarrevolucionaria que apuntaba a dividir a los proletarios. Desde antes del trágico *pogrom* de Kichinev (Besarabia) las exacciones antisemitas eran alentadas por un ejército y una policía activamemente cómplices, que daban armas y protegían a los pogromistas frente a los cuales los militantes del Bund organizaron la defensa armada. Animada por los obreros socialistas judíos, esta estrategia de autodefensa estaba sostenida por organizaciones y obreros no judíos que participaron en gran número.

En agosto de 1902, luego del *pogrom* de Czestochowa, el Bund inició una política sistemática que apuntó a constituir grupos de autodefensa en todas partes donde fuera activo. Algunas semanas más tarde, el diario bundista *Di Arbeiter Shtime* (n° 30, octubre de 1902) publica lo que representa un verdadero manifiesto de autodefensa de la organización: es necesario responder a la violencia por medio de la violencia, "debemos luchar con las armas en las manos, combatir hasta la última gota de nuestra sangre". Sin embargo, el marco de análisis en el cual debe ser entendido este pasaje al acto se plantea con claridad: "Debemos hacer todo lo que sea posible para difundir en el seno de las masas cristianas ignorantes las ideas de liberación general, las ideas de socialismo. Esto transformará a *nuestros enemigos* de hoy en *amigos*, y nos suministrará camaradas de combate para nuestro ideal" [27].

Los grupos organizados por el Bund son arrastrados a la autodefensa sin armas en las manos o armados: una de las técnicas de combate practicadas en Rusia en ese período es una forma violenta de boxeo que se practica con los puños al desnudo, un combate sin regla ni árbitro que se llama *kulachnyi boi* [28]. Los grupos también están armados con palos, estacas, hachas, barras de hierro, armas blancas. Son incentivados a manejar armas de fuego, a construir artefactos explosivos, pero también a organizar asesinatos que apuntan a agentes infiltrados de la policía el zar (*Okhrana*) [29]. Constituyen grupos de protección y de intervención en caso de *pogroms* movilizando un *saber-hacer* adquirido de modo convergente en los servicios del orden movilizados en ocasión de las grandes huelgas.

Hay grupos de autodefensa constituidos de esta misma manera por las organizaciones sionistas obreras. Reclutan a sus integrantes principalmente en el seno del medio artesanal y en las zonas semi-industrializadas en donde el Bund está menos presente (sur de Rusia, Ucrania, una parte de Polonia

o Crimea). En paralelo –incluso en oposición– al Bund y al socialismo internacionalista [30], el sionismo socialista se federa en el seno del partido Poaley-Tsiyon a partir de 1901 y desarrolla otra concepción de autodefensa, más volcada hacia la defensa de la comunidad escéptica en cuanto a la lucha contra la propaganda antisemita en el seno del proletariado.

Los *pogroms* de Kishinev [31] van a marcar un cambio. Los días 6 y 7 de abril de 1903, durante las celebraciones de la Pascua Judía, y en el contexto de una campaña encarnizada de propaganda antisemita que denuncia pretendidos asesinatos rituales de lactantes por parte de judíxs [32], bandas armadas seguidas por una multitud de dos mil personas, alentadas además por la policía, se derraman sobre Kishinev, en donde viven cincuenta mil judíxs. La policía impide que actúe un grupo de autodefensa (de ciento cincuenta individuxs), arresta a una parte de ellxs y lxs obliga a dispersarse [33]. Lo que sigue es la masacre de treinta y cuatro hombres, siete mujeres y dos bebés, hay centenares de heridxs y se saquean más de mil quinientas casas y comercios. Hay numerosas mujeres y niñas violadas, algunas serán torturadas (les cortarán los senos), hay niños atrozmente mutilados [34]. La reacción de las organizaciones y partidos judíos en Rusia, pero también de los intelectuales [35] y de la prensa internacional [36] es muy vivaz. Pese a esto, no se investigará ninguno de estos crímenes: las indagaciones se harán mal y a las apuradas, las persecuciones se convierten en letra muerta pese a las comisiones constituidas por las organizaciones judías a fin de recolectar pruebas. Durante más de un mes, el poeta Hayim Nahman Bialik recolectará testimonios y fotos que fueron consignados en un documento que consta de doscientas páginas y que está destinado a ser publicado en el marco de una comisión de investigación establecida en San Petesburgo. Inspirada por este trabajo, escribe en 1904 un poema, *En la ciudad de la matanza* (*Be Irharega*):

Y subirás a las sombrías mansardas
Y permanecerás en la oscuridad...
El fragor de la muerte planea aún sobre las sombras
De todos los agujeros brotan ojos
Que depositan sobre ti una mirada silenciosa...
Son los espíritus de los mártires
Acuclillados en ese rincón, bajo el techo...
Allí los había alcanzado el arma
Y vuelven para sellar con su mirada
Todo el dolor de su muerte inútil
Toda la angustia de su existencia.
Y se aferran temblando, y en su escondite protestan,
sus ojos preguntan: ¿por qué? [37]

Este largo poema permanece como el símbolo de la aceptación pasiva de las víctimas: "La vergüenza es tan grande como el dolor y puede ser incluso mayor todavía". Deja una marca durable y alcanza un éxito considerable en su traducción al ruso e yiddish. A pesar –o gracias a– su tonalidad, simboliza el pasaje de la desesperación aterrada a los gritos de rebeldía que renuevan los llamados a la autodefensa. En Vilna, Michael Helpern, referente de Poaley-Tsiyon, coordina el reclutamiento y entrenamiento de los grupos de autodefensa bajo el slogan "¡Acuérdense de la vergüenza!" [38].

Entre 1903 y 1905, en la clandestinidad, se implementan una cooperación activa entre el Bund y Poaley-Tsiyon. Ambas organizaciones operan par la constitución de decenas de grupos de autodefensa llamados BO (*Boevie Otriady*): "Hay sesiones de entrenamiento militar y paramilitar en lugares seguros: islas en el Dniepr, por ejemplo (...) cuando se presentaba un *pogrom*, los grupos eran contactados por teléfono y se reunían, listos para reaccionar. Así ocurrió en Vilna, Varsovia, Rostov, Minsk, Gomel o Dvinsk. Compuestos de jóvenes *obreros, carpinteros, cerrajeros, carniceros* y *miembros* de otras corporaciones, los

grupos de autodefensa lucharon también contra la policía y en diversas oportunidades liberaron a sus camaradas arrestados [39]. En 1905, hubo grupos de autodefensa activos en cuarenta y dos ciudades [40]. Pese a la intensidad y la brutalidad de las exacciones, la estrategia de defensa de las organizaciones judías permitió resistir la violencia antisemita y prevenir o impedir ciertos *pogroms* [41]. Sin embargo, las persecuciones policiales, los encarcelamientos y las deportaciones de militantes, la represión de las movilizaciones sindicales, las condiciones sociales cada vez más difíciles y el contexto revolucionario van a desorganizar progresivamente a los grupos de autodefensa. La serie asesina de *pogroms* de los años 1903-1905 implica también una oleada de inmigración importante (llamada "Segunda Aliyah") hacia los Estados Unidos y, en menor medida, hacia Palestina, donde muchos militantes sionistas que habían participado en grupos de autodefensa en Rusia perpetuarán su *saber hacer*.

Aquí, en este contexto, se esboza la línea de fractura entre dos concepciones de la autodefensa: entre el Bund (que intenta mantener su acción en Rusia pese a la represión) y los partidos sionistas, pero también en el interior mismo del sionismo. De hecho, el sionismo es el teatro de un conflicto entre las corrientes socialistas y culturales y los grupos ultraconservadores, nacionalistas, incluso fascistizantes. Los primeros perdieron ampliamente la batalla ideológica que dio nacimiento a un sionismo militarizado, terrorista y colonialista.

La traducción del hebreo al ruso del poema de Bialik que hemos citado anteriormente fue realizada por Zeev Vladimir Jabotinsky [42], por entonces un joven escritor y periodista. Militante sionista muy activo, fue el organizador, en Odesa, de grupos de autodefensa en los años 1900. Durante la Primera Guerra Mundial preconiza la alianza con Gran Bretaña y está entre los iniciadores de un grupúsculo paramilitar para

conquistar Palestina, la Legión Judía. En ocasión de los motines de abril de 1920, es él quien está al frente de los grupos de autodefensa en Jerusalén –que eran entrenados en el club deportivo de los Macabeos de Jersusalén. Será condenado a quince años de prisión por la justicia inglesa y finalmente liberado al año siguiente [43]. Entonces se va a Londres, luego a París [44]. En 1925, Zeev Vladimir Jabotinsky crea el Partido Sionista Revisionista [45], cuya sede se encuentra en París, encarnando la extrema derecha fascistizante del movimiento sionista.

Jabotinsky es uno de los grandes teóricos de una concepción autoritaria y nacionalista de la autodefensa convertida en dominante en Israel y que no deja de practicar, de predicar y que teoriza en un texto desde noviembre de 1923: *La Muralla de Acero* [46]. Su concepción del sionismo promueve la constitución de una fuerza armada judía ofensiva "sin fisuras", la única incluso que pueda imponer una relación de fuerza suficientemente asimétrica con *los* "árabes" como para permitir someterlos a las nuevas fronteras de un Estado judío. La concepción de Jabotinsky se impondrá definitivamente con la *Haganah* –*Irgoun haganah* (Organización de la Defensa)– de la cual es cofundador junto con Eliyahou Golomb en 1920, que provenía de *Hashomer* (El Guardián), disuelta ese mismo año. *Hashomer*, una pequeña unidad mixta, había sido creada por Israël Shohat en 1909 para llevar adelante una misión de autodefensa del *Yishouv* –que designaba a partir de 1880 a las poblaciones judías inmigradas en Palestina en el marco del proyecto sionista– y debía enfrentar la represión de las autoridades otomanas.

A partir de los años veinte, la *Haganah* ya no tiene por vocación "defender" a las poblaciones judías sino asegurar el desarrollo del *Yishouv*, y tiende progresivamente a convertirse en una milicia ofensiva, paramilitar, que apunta a los grupos armados y a la Resistencia árabe. La *Haganah* no tiene existencia

oficial (Gran Bretaña prohibía al pueblo judío, como al pueblo árabe de Palestina, organizar tropas autónomas). Sin embargo gran cantidad de judíos del *Yishouv* se incorporaron en el cuerpo auxiliar de la policía británica (*Notrim*, fuerza policial judía fundada por Gran Bretaña en 1936); se benefician allí de un entrenamiento en el combate sin armas en las manos (*ju-jitsu*) y se inician en las técnicas militares de la contraguerrilla y en el combate ofensivo en los *Special Night Squads*, creados en 1938 (fuerzas especiales bajo el mando de un oficial británico pro-sionista, Orde Charles Wingate) [47], en ocasión de la gran revuelta árabe.

Además, en 1931, de una escición de la *Haganah* emerge la *Haganah* nacional (luego, a partir de 1937, *Irgoun Tzvaï Leoumi*, *Organización Militar Nacional*). Esta escisión es consecuencia de un conflicto a partir del principio ético de la "retención" (*havlaga*), que hasta aquí estaba decretada en el seno de la *Haganah*. Según este principio, la "reacción" contra las poblaciones árabes debía seguir siendo estrictamente defensiva [48].

A partir de 1937, la organización, convertida en *Irgoun*, se radicaliza y comete atentados terroristas y asesinos contra civiles árabes [49]. Como emanación de las corrientes sionistas nacionalistas, cercanas de Jabotinsky y del Betar, la organización prosigue sus acciones bastante más allá de los preceptos mismos de Jabotinsky, que retiene sus tropas no solo para no cargarse a Gran Bretaña a sus espaldas sino también por razones más estratégicas: la autodefensa ofensiva no se puede complacer en una estrategia de atentados ciegos –no debe disperar, malgastar energía "inútil" en acciones anarquistas, espectaculares, que en realidad no tienen sino poco efecto sobre la neutralización del "enemigo".

Así se plantean las bases de la filosofía del combate cercano israelí: la esfera civil se define como un espacio continuo de

violencia permanente, inminente. Jabotinsky relaciona la situación de las poblaciones judías amenazadas en Rusia por los *pogroms* con la situación de las milicias o *los militares judíos* en Israel inquietos por las poblaciones palestinas o los "terroristas" árabes. La autodefensa se convierte entonces en un modo de ser en un mundo de violencia en el que las técnicas de combate permiten a lxs individuxs modular eficaz y prontamente su intensidad [50]; donde ellxs ejercen esta violencia que lxs atraviesa suceda lo que suceda. En el contexto de un conflicto colonial calificado de guerra contra el "terrorismo", se trata entonces de estar siempre en contacto con el peligro y no en algún retiro (*close combat*) [51], de estar siempre listxs para reaccionar ante los ataques súbitos, explotar todos los recursos físicos, sensoriales, emocionales [52], medioambientales, neutralizar lo más rápidamente posible las fuentes exógenas de violencia, adaptarse a todos los contextos, todas las situaciones, todos los "tipos" de amenazas y de enemigos.

Esta política autodefensiva a escala de una nación en constitución define también un conjunto de *prácticas de sí defensivas* que obligan a vivir en la inmanencia de las reacciones reflejas, de la tensión muscular y de la conexión emocional, tanto como a suspender todo discernimiento relativo a la complejidad de las relaciones sociales, de las situaciones históricas, de las intenciones, de las significaciones y de los contextos. Este empobrecimiento del mundo en beneficio de una "cosmología de la guerra total y del terror" [53] encierra entonces al individux defensivx en una fenomenología del cuerpo-arma, un cuerpo letal, transformando la autodefensa en política, es decir, en verdadero gobierno de la intensidad de la violencia a escala del cuerpo propio.

GENEALOGÍA DEL *KRAV MAGA*

Imi Lichtenfeld, el inventor del *krav maga*, técnica de autodefensa que conoce hoy un éxito proliferante, nació en 1910 en Budapest, dentro del Imperio Austrohúngaro. Creció en Bratislava, en Eslovaquia, porque su familia se había instalado allí; su hermano, Samuel Lichtenfeld, se unió a la edad de 13 años a un circo ambulante donde fue iniciado en numerosas técnicas gimnásticas y de combate. Pasará cerca de veinte años como miembro de la *troupe* y hará un número de lucha y demostración de fuerza (peso). De regreso en Bratislava, crea allí el primer club de lucha y musculación, Hércules, y se une a la policía como jefe de detectives. Entonces entrena a las fuerzas policiales en técnicas de autodefensa en contextos de arresto e inmovilización. En 1928, gana el campeonato judío de lucha eslovaca; al año siguiente, se queda con el título nacional de adultos. También compite en los campeonatos de lucha, boxeo y gimnasia a nivel internacional. Paralelamente enseña gimnasia a las grandes *troupes* de teatro –especialmente en Checoslovaquia– mientras él mismo participa en varias piezas.

Frente a la emergencia de facciones antisemitas en el transcurso de los años treinta, Imi Lichtenfeld se involucra en la defensa de los barrios judíos de la ciudad atacados en los *pogroms* y se pone a la cabeza de un grupo de autodefensa en Bratislava. Entonces pone a prueba técnicas de combate sin armas en las manos en ocasión de los enfrentamientos con las milicias fascistas. Este itinerario ilustra lo que se vincula con un proceso "de des-deportivización" [54] de las técnicas de lucha y de boxeo adquiridos, que pasan del deporte a la autodefensa, del ring a la calle.

En 1940, Imi Lichtenfeld abandona Eslovaquia y se embarca con cerca de cuatrocientos refugiadxs judíxs eslovacxs en el

Pentcho, el último navío que logra llegar a Palestina despachado por el principal partido de la derecha nacionalista sionista[55]. Lichtenfeld tardará dos años en llegar a Palestina. En ese lapso, el barco fue detenido varias veces y puesto en cuarentena antes de encallar frente a Grecia. Lichtenfeld, socorrido por un navío británico, pasará varios meses en tratamiento en el hospital judío de Alejandría, en Egipto. Luego se enrola en la Legión Checa, por entonces bajo mando británico, y combate en diversos frentes de Medio Oriente (Libia, Egipto, Siria, Líbano). En 1942 obtiene un permiso de entrada a Palestina y se une a la *Haganah*. A partir de ese momento nace la historia del *krav maga*, y se vuelve algo no lejano a un mito fundador del Estado judío.

Con Imi Lichtenfeld, la historia de este sistema de autodefensa desarrollado en el seno de unidades que constituirán pronto el ejército israelí, encuentra un motivo narrativo ideal que, a través de la biografía mítica de un solo hombre, vincula las resistencias de la juventud judía europea frente al ascenso del fascismo y a las exacciones comentidas sobre las poblaciones perseguidas con el nacimiento providencial de una nación que se representa como atacada desde todas partes, imponiendo su existencia, su autoridad y sus fronteras solamente gracias a la fuerza de su pueblo. Este "nuevo" pueblo, comprometido por entero como ejército, glorifica su heroísmo en ese pasaje de la defensiva a la ofensiva: *defenderse* significa de aquí en más avanzar, ganar terreno, hacer foco en el adversario en su centro, según una economía de medios que necesita también comprometerse en ataques rápidos, eficaces e "incapacitantes". La hipótesis que quisiéramos plantear aquí es que cierta concepción táctica del combate cercano fue la base de una política estratégica militar de mayor amplitud o que, al menos, ha inspirado el campo léxico de su propaganda. El *krav maga* simboliza esta ideología nacionalista de la defensa ofensiva, de una guerra de conquista que se

ha llevado adelante en un contexto en el cual un ejército se autodefinió como una nación en situación de autodefensa contra todos para asegurar su existencia.

En 1941, en el seno de la *Haganah*, se constituye una unidad de élite profesionalizada: el *Palmah* (acrónimo de *plougot haMahatz*, "compañía de choque") que implementará acciones terroristas, con un blanco preciso llamadas de autodefensa ofensiva. Por falta de medios logísticos (los entrenamientos se hacían con frecuencia con armas de madera) este ejército va a continuar desarrollando sus técnicas de cuerpo a cuerpo y elaborará programas de entrenamiento específicos.

El mismo año, se implementarán formaciones de *Kapap* (acrónimo de *Krav panim el panim*, "combate frente a frente") en el seno de la *Haganah* y del *Palmah*. Las garantizaban Gershon Kopler (*ju-jitsu* y boxeo), Yehuda Markus (*ju-jitsu* y judo) y Maishel Horowitz (bastones y armas blancas) [56], que habían prestado servicios, casi todos ellos, en los *Special Night Squads*. Durante el año siguiente, Imi Lichetenfeld es reclutado por Musa Zohar en el seno de la *Palmah* y se convierte en instructor de *Kapap* –enseña técnicas de *ju-jitsu*, boxeo y cuchillo–. De aquí en más se formaliza una cierta concepción estratégica de la autodefensa ofensiva en todo el Estado Mayor de la futura *Tsahal* (*Tsva hagana leisrarel*, fuerzas de defensa israelíes) creada en 1948 a partir de la fusión del conjunto de las organizaciones paramilitares existentes [57].

Tsahal descolla entonces en el ataque relámpago "incapacitante", que desorganiza, desorienta y shockea al "enemigo", así como también en concentrar las acciones ofensivas que neutralizan su centro vital valiéndose de unidades que de ahora en más ya no serán mixtas [58], y que estarán sobreentrenadas en el combate cuerpo a cuerpo a expensas de una concepción más clásica de la defensa estática sobre una línea de frente.

Pese a su reputación de ejército "de bricolaje", "improvisado", *Tsahal* es el experimento, en el marco de una política de colonización, de una estrategia militar de la autodefensa que resulta inédita y que pasa a ser rubricada y exportada como una de las tácticas contraisurreccionales entre las más eficaces del mundo.

Poco importa que se trate de aplicar estos principios a un individux, a un grupo, a una milicia o a un ejército, a civiles o a militares, a "violencias sexuales", a la "delincuencia" o al "terrorismo", el principio es el mismo: Israel se convierte en un modelo operatorio de "sociedad de seguridad" [59] a partir de una experiencia paramilitar de técnicas de autodefensa que pronto se erigen como el principio de una civilidad por la seguridad.

Desde 1949, aparece el término *krav maga* ("combate cercano") se lo utiliza al mismo tiempo que *Kapap*.

En 1953, Imi Lichtenfeld se convierte en uno de los iniciadores de una codificación del sistema de combate sin armas en las manos a partir de treinta y cinco técnicas de base cuyo principio es que deben ser constantemente renovadas, testeadas y adaptadas a la actualidad de las situaciones. En 1958 se convierte en instructor en jefe militar de *krav maga*. El *krav maga* se ha impuesto definitivamente como la denominación oficial del sistema de combate defensivo en el seno de *Tsahal*, haciendo de ese ejército un producto de exportación rentable. En 1964 [60], Lichtenfeld abandona el ejército y funda el primer club civil de *krag maga* en Netanya, prosiguiendo con la elaboración de principios básicos que se pueden analizar según cuatro exigencias principales: adaptabilidad (situación/contexto), eficacia (defensa), universalidad (lxs practicantes), difusión (cultura nacional) [61]. A partir de los años 1980, el *krav maga* será elegido en el mundo entero como uno de los sistemas de combate defensivo sin armas en las manos

considerado como el más "realista", pero también uno de los productos *made in Israel* entre los más rentables. No obstante, el *krav maga* también es algo más que eso: una práctica de sí, una práctica ciudadana, una cultura nacional en un contexto en donde su generalización sostiene un mundo donde esta praxis se impone como el único modo de ser posible. Su éxito actual no se explica solamente por el hecho de ser una técnica *reputada* como la más operatoria o la más "realista" para defenderse. Lo que en verdad se juega con su difusión es la generalización de una cultura defensiva que transforma la sociedad civil misma, el mundo vivido de cada individux. Si el *krav maga* es una técnica de combate "realista", lo es en el sentido de que produce un real en el cual se presenta como la única posición viable posible.

El *krav maga* se transforma también en diversos subproductos que son técnicas rotuladas que se venden a las fuerzas de conservación del orden en el mundo entero. Estas técnicas completan, e incluso transforman, las antiguas técnicas contrainsurreccionales según dos principios fundamentales. En primer lugar, el combate cercano defensivo-ofensivo permite invisibilizar la utilización de armas letales que pueden suscitar la indignación de una parte de la "opinión pública", desde el momento en que las intervenciones están mediatizadas. Así transforman el cuerpo mismo en un arma letal capaz de inmovilizar, con un número restringido de técnicas, otro cuerpo según una anatomía de los "puntos de contención" que producen parálisis, desvanecimiento, ahogo; pero también asocian al cuerpo letal suplementos, extensiones (tonfa, táser, *Flash-Ball*, perros) que tienen la reputación de ser armas no mortales. Mathieu Rigouste demostró que estas "armas subletales" [62] constituyen un mercado del homicidio legal bajo el aspecto de formar parte de la extensión del derecho de legítima defensa de las propias fuerzas del orden.

En segundo lugar, la difusión de técnicas de combate cercano modificó un proceso histórico de *toma de distancia* entre fuerzas del orden y "situaciones" de desorden –un proceso que pasaba particularmente por ciertos principios de "pasividad defensiva" [63] (la barrera policial en caso de manifestación, la barrera filtrante), de autorestricción (técnicas de dispersión) [64] de delegación instrumental de la violencia del impacto (cañones de agua decarros hidrantes). La difusión y la promoción paralelas de técnicas de conservación del orden que se articulan, por el contrario, sobre una estrategia generalizada del cuerpo a cuerpo, ostentando normas de virilidad renovadas, privilegiaron el contacto letal, el shock, la intrusión, la provocación, la humillación, la desorganización [65], transformando el cuerpo policial en un cuerpo ofensivo.

Este cuerpo ofensivo es también producto de un proceso de transformación, de una química del miedo dentro de la cual vive y que él contribuye a generalizar [66] –una mecánica represiva que construye los contornos de una nueva norma de virilidad dominante [67]–.

El miedo, aquel antiguo valor de la masculinidad laxa y afeminada, se ha transformado en un recurso viril que construye cuerpos siempre listos para defenderse ante la menor señal química, transformando la parálisis en estímulo de ataque.

Con la generalización dentro de la sociedad civil israelí del *krav maga* y de la teoría de la defensa-ofensiva según la cual *toda buena defensa es al mismo tiempo un ataque*, lo que queda elevado al rango de divisa nacional es a la vez el espíritu y la letra de las técnicas de autodefensa en situación real –una de las bases de la estrategia militar del Estado de Israel–. Se difunde así una alegoría viril y agonística de la ciudadanía que extrae del principio mismo de la *defensa de sí* la legitimidad de su derecho a la violencia y a la colonización.

Más ampliamente, Israel aparece hoy como un modelo político –a la vez cívico y civil– que materializa una transformación gubernamental frente a aquello que, hasta ese entonces, hacía entrar en crisis o hacía fracasar el estado securitario: la amenaza terrorista [68]. Esta amenaza última, que traduce el atizamiento general del miedo convertido en *virtù*, de ahora en adelante quedará bajo control por medio de la producción de políticas que inseguricen [*insécurisent*] permanentemente a la sociedad civil, dividiendo a lxs individuxs más que protegiéndolxs o defendiéndolxs. Estas políticas son sumamente económicas en más de un aspecto, especialmente porque transfieren a esxs mismxs individuxs la responsabilidad de *defenderse* y entonces de incorporar usos de la violencia, de convertirse en cuerpos defensivos que permiten que se los transforme útilmente, según la necesidad, en unidades marciales y letales atomizadas, asignadas a la vigilancia y el control de un enemigo sin rostro, y que aceptan ser gobernadxs permanentemente por el miedo en nombre de la seguridad.

CAPÍTULO 4 /

EL ESTADO O EL NO-MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA LEGÍTIMA

HOBBES O LOCKE, DOS FILOSOFÍAS DE LA DEFENSA DE SÍ

En las filosofías del contrato social encontramos las primeras conceptualizaciones de la autodefensa moderna. La defensa de unx mismx por parte de unx mismx refiere habitualmente a la libertad y al derecho natural de *preservarse*. La autodefensa está en el centro de la antropología filosófica de Thomas Hobbes. Si su primer objetivo era erradicar la violencia por medio de la fuerza del derecho soberano, la filosofía de Hobbes no termina de comprender esta violencia en *el hombre* bajo su forma positiva, como una necesidad que ningún artificio jurídico podría neutralizar en su totalidad.

En *Leviatán*, la libertad que cada cual tiene de utilizar todos los medios a mano para garantizar la propia preservación se relaciona con un "derecho de naturaleza". Recíprocamente, según una "ley de la naturaleza", la preservación de sí es una obligación de la cual nadie se puede sustraer: "está prohibido a las personas hacer aquello que lleva a la destrucción de su vida o les sustraiga el medio de preservarla, y de omitir aquello a través de lo cual piensan que pueden estar lo mejor preservados posible" [1]

De esta libertad y de este imperativo hacia la preservación deriva, en el estado de naturaleza, una condición de absoluta igualdad entre *los hombres*. Esta igualdad es efecto por

completo del carácter relativo y conmensurable de los recursos de cada cual (la fuerza, la astucia, la inteligencia, las alianzas...) desplegados para *defender la propia vida*. "De esa igualdad de las aptitudes [*equality of ability*] se deriva una igualdad en la esperanza de alcanzar nuestras finalidades" [2]. Este movimiento generalizado de defensa de la propia vida, de defensa del propio cuerpo por medio del propio cuerpo, lejos de garantizar la seguridad, no hace sino reforzar una igualdad que parece reducirse al hecho de ser iguales ante el peligro de muerte. La defensa de sí mismx se traduce concretamente por la capacidad efectiva de perjudicar a otrx.

Esta tendencia generalizada a preservar la propia vida se expresa por medio de una infinidad de prácticas de defensa de sí: de una misma naturaleza surge entonces un arte de expresiones múltiples. Estas prácticas son todas legítimas en la medida en que son el hecho de un estado de necesidad. Hobbes evacúa entonces la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad del recurso a la violencia defensiva [3]; sin embargo, de la defensa de cada unx contra todxs se deriva un estado de inseguridad permanente, *invivible*. Este estado de guerra definido en el capítulo XIII del *Leviatán* no se refiere exclusivamente a un "combate efectivo" [4] sino a una disposición conocida al combate que describe ese tiempo en el cual "*los hombres* viven sin otra seguridad que aquella que le suministran su propia fuerza o su propio ingenio" [5].

Lo que denominaría entonces esta *disposición astuta* al combate, que no presume del resultado de los enfrentamientos, puede ser pensada como un movimiento polarizado hacia "sí mismx" en tanto que ese "sí mismx" no preexista a ese movimiento sino que aparezca, por el contrario, como el efecto continuado de la acción defensiva. Ese mismo movimiento orienta todas las prácticas de sí –corporales, intelectuales, imaginativas, emocionales, lingüísticas...– hacia la defensa contra otrx. Así es

como esta disposición al combate puede ser pensada a la vez como creadora del sujetx, un sujetx lanzado [*elancé*], y como un agotamiento de ese impulso [*élan*], restringido permanentemente al esfuerzo defensivo.

La antropología política de Hobbes lejos está de hacer de la violencia defensiva una tendencia "ciega" (que se podría calificar de modo anacrónico como tendencia instintiva). Más bien ocurre que la condición de *los hombres* en estado de naturaleza está inextricablemente ligada a un *ejercicio razonado de la defensa de sí*, la cual también se puede expresar en la búsqueda de la paz –definida por Hobbes como un esfuerzo que se deriva del "deber"– más que en la búsqueda de un arsenal infinito –"por todos los medios, nos podemos defender" [6]. En otros términos, el derecho natural que transforma el esfuerzo constante y razonado de conservar mi vida en libertad de hacer todo lo que quiero y puedo es a la vez imposible e imprescriptible: es imposible ejercerlo sin obstáculos o de liberarme de él sin transformarme por eso mismo en "presa", es decir, sin negar lo que constituye mi naturaleza, incluso mi humanidad [7].

A partir de esta contradicción, Hobbes elabora las condiciones de posibilidad del contrato: sólo el hecho de que todxs renuncien a su propio derecho natural (y, para empezar, a su libertad de utilizar todo lo que parezca adecuado para defenderse) en beneficio de una autoridad única puede garantizar eficaz y efectivamente la vida de cada unx. Pese a dicha delegación de poder al *Leviatán*, el movimiento polarizado de defensa de unx mismx no se extingue: "A quien estamos llevando al último suplicio, o a quienes les infligimos una pena, aunque menor, lo mantenemos atado y rodeado de *arqueros*. Esto demuestra que *los jueces* no creen que haya algún pacto que obligue a *los* criminales a no resistir su castigo" [8].

Lo que Hobbes denomina, en el *Tratado sobre el ciudadano*, el "derecho a resistir" no puede ser considerado como un privilegio: es un derecho que se extrae de una *disposición* irreprimible e irreprensible, de un impulso que no se podría impedir. En el mismo tratado, además del célebre ejemplo del *prisionero* que se resiste a sus *carceleros*, Hobbes se ocupa de la cuestión de la esclavitud. Retomando un razonamiento clásico, menciona un derecho de esclavitud vinculado con el derecho de guerra: a cambio de la vida salvada, lxs prisionerxs de guerra pueden aceptar, por convención, servir a sus *vencedores*. Pero Hobbes hace entonces una precisión importante: "*los esclavos* que padecen esta dura servidumbre que los priva de toda libertad y a los que se mantiene encerrados en las prisiones, o atados con cadenas, o que trabajan en lugares públicos como forma de suplicio, no son aquellos a los que me refiero en la presente definición" [9]. Aquellos no se someten por la convención sino por la fuerza –"es la razón por la cual, prosigue el filósofo, no hacen nada contra las leyes de la naturaleza si huyen o si degüellan a sus *amos*" [10]. Tomemos nota de este cheque en blanco. Cosa rara en este período, la esclavitud aquí no está exclusivamente considerada a partir de la cuestión de la "guerra justa" y de la suerte de lxs vencidxs sino también en referencia a la "institución engorrosa" [11] que constituye la esclavitud transatlántica y de la cual Hobbes es contemporáneo. Aquí, lejos de legitimar un "derecho de resistencia", para hablar con propiedad, él toma nota de la invencibilidad, o más bien la *incivilidad*, de una disposición a la autodefensa. Ya no se trata de filosofar sobre la legitimidad o la ilegitimidad del sistema esclavista sino de constatar la ineluctabilidad de la violencia de las prácticas de resistencia y de liberación de lxs esclavxs.

La antropología materialista de Hobbes no reduce el derecho natural a la preservación de sí a un derecho sobre unx mismx

originario del cual gozarían ciertas personas más que otras, sino que lo define más bien como una disposición que se ejerce en cada una por igual. En los siglos XVII y XVIII los discursos sobre el estado de naturaleza funcionan con frecuencia como una crítica a las malas instituciones, y Hobbes no se sustrae a la regla. Sin embargo, según él, las malas instituciones no son aquellas que "desnaturalizan" a las personas sino aquellas que, por el contrario, mantienen un "residuo" de naturaleza. En otros términos, es precisamente porque las instituciones políticas no operaron una ruptura franca y definitiva con el estado de naturaleza (¿pero sería eso posible?) que languidecen y son generadoras de desórdenes civiles, y entonces que en ellas se perpetúa la violencia.

En este punto de su demostración, entendemos por qué razones Hobbes interpela a sus lectorxs, de quienes sospecha que son escépticxs en cuanto a la descripción de un estado de naturaleza tan trágico. Toda persona incrédula puede "considerarse a sí misma, mientras que, si se va de viaje, se pertrecha con armas y busca estar bien acompañada y, yéndose a acostar, cierra con llave las puertas; estando en su propia casa, cierra sus cofres con llave; y todo esto sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los perjuicios que se le puedan hacer" [12].

La crítica a la sociedad inglesa y sus instituciones que realiza Hobbes pasa por la descripción de esta *preocupación defensiva* omnipresente. Se trata entonces de apuntar a las disfuncionalidades de la autoridad política a partir de estos efectos, o más bien de estos no-efectos, sobre los antagonismos sociales. Los hábitos de prudencia, desconfianza y el ingenio bélicos, la fatiga del cuerpo, la razón calculante que focaliza permanentemente en el "quién está ahí", son así los síntomas de una subjetivación –de un devenir de sí "paranoide"– que todavía no ha sido "sojuzgado" por un Estado

realmente capaz de ejercer (por medio de la fuerza) y de expresar (despertando temor) el poder coercitivo necesario para la seguridad civil. Ahora bien, si todos los esfuerzos de la filosofía de Hobbes se concentran en la conceptualización de un poder soberano legítimo (instituido por contrato) y absoluto, incluso en condiciones de pacificar la violencia intrínseca a las relaciones interindividuales, esta violencia sin embargo nunca está totalmente erradicada de la vida civil. El estado de seguridad civil tiene como condición el *consentimiento* y la *sujeción* de las voluntades de todxs, pero la violencia no queda jamás total y definitivamente *fuera de lo político*.

El dilema de esta lectura de la antropología de Hobbes reside en mostrar en qué la autodefensa constituye una de las expresiones de una relación con unx mismx –quizás la más simple– que sigue siendo inmanente a los impulsos vitales, a los movimientos corporales en tanto que tienden a perdurar en el tiempo. Se trata de entender cómo la subjetividad está entretejida de tácticas corporales de defensa, de hábiles esfuerzos de resistencia también confrontados tanto al juego real e imaginario de adversidades interindividuales como a coyunturas materiales que tiene dificultades en eliminar o enmascarar la institución de un *Sujeto de derecho* al que el Estado respeta. Una lectura totalmente distinta será la sostenida por John Locke. Desde este punto de vista, el efecto de constraste es atrapante en cuanto a la definición del sujetx de la autodefensa: ¿quién es ese "sí mismx" que *yo* preservo?

Ciertamente, en el estado de naturaleza tal como es abordado por Locke, *los hombres* están planteados, como en Hobbes, como naturalmente iguales. Sin embargo esa igualdad es pensada como la distribución igual de un poder de disponer de la propia persona, es decir, *de aquello que uno posee*. Este derecho está enmarcado; se ejerce "dentro de los límites de la ley de la naturaleza" [13], a menos que "el amo de las criaturas" [14]

haya conferido a *algunos* un derecho de dominar y a *otros* un deber de obeceder. Entonces, por un lado están *aquellos* que poseen su cuerpo como propio y luego *aquellos* que, por naturaleza, están desposeídos de ese cuerpo, y de esta distinción fundamental se desprende el otorgamiento efectivo de la libertad. Aunque Locke declare un derecho equivalente de cada cual a la libertad, no deja de introducir múltiples cláusulas discriminatorias.

Además, la libertad de disponer de la propia persona está fundamentalmente sometida a la obligación de perservarse *uno mismo* y, por extensión, al imperativo de converger hacia la preservación del género humano. La libertad de disponer de *uno mismo* y de sus propios bienes es entendida como un derecho de disfrute en la medida en que *los hombres* siguen siendo criaturas que pertenecen al "obrero todopoderoso" [15] que los ha crado. Este derecho de disfrute autoriza a usar libremente y con la razón *el propio* cuerpo y *los propios* bienes en vistas a preservarlos. La preservación de *uno mismo* queda así referida al cuerpo propio, definido como una propiedad del *sujeto*; propiedad a la vez *relativa* (en tanto que solo Dios posee plenamente a mi persona, y, por empezar, mi cuerpo) y *originaria*. El cuerpo propio es fundador de cualquier otra propiedad: en tanto que me permite transformar la naturaleza, me autoriza a apropiarme de otros bienes. El cuerpo es así una propiedad cuyo uso instituye un *sujeto* de derecho capaz de acrecentar su derecho sobre las cosas: porque "cada *hombre* tiene un derecho particular sobre su propia persona, sobre la cual ninguna otra puede tener pretensión alguna. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, podemos decirlo, son su propio bien" [16].

Además del derecho de disponer de *uno mismo* en vistas a la propia preservación, Locke agrega un poder de jurisdicción que refuerza más todavía la forma filosófico-jurídica de la

subjetividad lockeana. Aquí, la libertad y la obligación de conservarse son concebidas de modo radicalmente diferente respecto de Hobbes: la preservación de la propia persona consiste por completo en la legalidad o ilegalidad de *hacerse justicia*, mientras que en Hobbes estaba definida como una disposición inmanente al cuerpo. Así, en Hobbes, la defensa de *uno mismo* desborda siempre la cuestión de la legalidad (se trate de la legalidad natural o de la legalidad positiva), es la expresión de una efectividad material que pone constantemente en jaque, o al menos en crisis, el artificio del derecho.

En Locke, por el contrario, la defensa es estrictamente impensable por fuera del marco impuesto por la cuestión de la legitimidad de aquel derecho primero que me confiere la propiedad de mi *mismo*. Todo acto, toda manifestación de defensa de sí se ven así interrogados desde la vara del derecho, replegando la autodefensa sobre aquello que siempre ha sido pensado como un derecho a la "legítima defensa". Toda la cuestión entonces es saber qué *sujeto* es legítimo para defenderse y qué *sujeto* no lo es; se entiende que dicha cuestión encuentra su resolución, en última instancia, no tanto en el tipo de acciones de defensa sino en el estatuto mismo de quien se defiende. Solo los "Sujetos", *sujetos de derecho* y en consecuencia libres –es decir, solo *los "propietarios"*– que pueden aspirar legítimamente a un poder de jurisdicción están en derecho de defenderse como de defenderse unos a *los otros* contra todo ataque a la propiedad de alguno de *ellos*[17].

En el estado de naturaleza de Locke, el poder de jurisdicción me autoriza a hacer justicia yo *mismo* (es decir, juzgar y castigar) si mi propiedad se ve violada (o amenazada de serlo), o si la propiedad de *otro* sufre la misma suerte. Del mismo modo que Dios nos ofrece un derecho de disfrute sobre nuestro

propio cuerpo, y nos proclama su "propietario", nos ofrece la autorización para castigar, incluso un permiso de matar, y nos proclama "jueces". Así, *los hombres* pueden razonable y legítimamente infligir penas a cualquiera que vulnere su propiedad y por lo tanto las leyes de la naturaleza.

En esta perspectiva, Locke promueve un derecho de castigar que deriva de respetar un principio de proporción entre el crimen y la pena. Considera sin embargo que vulnerar la propiedad de *otro* (se trate de violentar su cuerpo o robar sus bienes) equivale, en tanto que se trate de una ofensa a las leyes de la naturaleza, y entonces a Dios, a excluirse uno mismo de la humanidad. Huelga decir que esto no aboga en favor de una moderación en el uso del derecho de castigar. Al derecho de conservar los propios bienes, al derecho legítimo de *todo propietario* a "hacerse justicia a sí mismo", Locke opone la "violencia injusta" y el "espíritu de carnicería" de *los* criminales. *Ellos*, por sus actos, "declararon la guerra a *todos los hombres* y, en consecuencia, [deben] ser destruidos *como un león, como un tigre*, como cualquiera de esos animales feroces con los cuales no puede haber sociedad ni seguridad" [18]. En el mismo momento en que el robo es definido como una declaración de guerra, de guerra social, si es que hay alguna, Locke transforma esta guerra sorda en una verdadera "caza": más que de una batalla entre *propietarios* y *ladrones*, se trata de una caza de cuerpos indigentes, heterónomos, avasallados.

Cualquiera que sea culpable de robo podría ser legítimamente *castigado* por cualquier *otro hombre* y tratado como un animal. Concretamente, toda ofensa a la propiedad de *los propietarios* autoriza a estos *últimos* a hacer uso de la violencia de modo legítimo. Y esta violencia no está solamente pensada como una violencia estrictamente defensiva (legitimada porque es inmediata y proporcionada); también está definida como una violencia ejemplar, con fines preventivos.

El derecho de propiedad como esquema de la subjetividad moderna dominante contiene entonces dos privilegios inextricablemente vinculados entre sí: un derecho de preservación y un derecho de jurisdicción. Dentro de esta perspectiva, *preservarse es castigar.*

En la filosofía de Locke, "me defiendo" significa entonces que "defiendo lo que constituye *mi* bien, *mi* propiedad", es decir, "mi cuerpo". El cuerpo propio es lo que define e instituye la persona; es objeto entonces de una acción de justicia efectuada por un *sujeto de derecho.* El sujetx de la autodefensa es un "yo" portador de derechos, cuyo derecho primero es la propiedad de su cuerpo; un sujetx que se ha constituido e instituido a través y dentro de esta relación de propiedad y que *preexiste* entonces a la *acción de conservarse.* El estatuto de propietarix –y de juez, que se deriva lógicamente de ello– es la condición de legitimidad, y entonces de efectividad, de la defensa de sí mismx.,

Toda la cuestión, a partir de ahí, es la siguiente: ¿quién será reconocido como *sujeto de derecho,* quién estará legitimadx para defenderse? Hay una distinción radical entre los *sujetos* libres (*individuos propietarios* de *ellos mismos* y, en consecuencia, *sujetos de derecho*) y lxs otrxs, aquellos cuyo robo está en vías de devenir la condición misma de la existencia. Estxs ladronxs en todos sus géneros no son defendidxs porque no se les reconoce más (o ya no se les reconoce) un cuerpo propio, no se les reconoce un derecho, no se les reconoce *un sí mismx*: ya no son más personas. Son cuerpos destinados a robarse ellos mismos si quieren sobrevivir: para ellos, *defenderse es incluso un robo.* El "sí" de la "preservación de sí" participa del sí de la conciencia tal como esa conciencia funda la subjetividad moderna. El "self" de *self-defense* constituye un eco, en Locke, de la identidad personal de la *consciousness* que tematiza; lo cual vuelve sobre sí mismo, porque no deja

de ser conducido nuevamente dentro de un proceso ilimitado de apropiación (de las propias acciones, de los propios recuerdos, los propios pensamientos, las propias voluntades y hasta el menor de los propios movimientos, de los propios gestos). Para los demás, *los indios* que disfrutaban de las ventajas de la naturaleza, *los esclavos*, *los empleados domésticos*, las mujeres y *los niños*, *los* indigentes, *los* criminales y *los* canallas... no hay nadie en esos cuerpos desposeídos de ellos mismos. Su existencia es la de un *fuera de sí radical* [19].

Si el estado de naturaleza puede girar en Locke hacia un estado de guerra, es precisamente porque los conflictos se pueden revelar como de los más violentos posibles en razón misma de esta línea de división entre *los sujetos propietarios* de *ellos mismos*, y *jueces* para *ellos mismos*, que gozan del privilegio de preservación y de jurisdicción, y los *otrxs*. De ahí el hecho de que la finalidad primera de la sociedad política sea conservar la propiedad de cada *uno* y de asegurar que *todos* (*los propietarios*) puedan disfrutar de sus cuerpos y sus bienes. A tal fin se instaura una autoridad judicial que se pronuncia sobre los conflictos y decide las penas.

Desde el momento en que la sociedad política está en condiciones de garantizar el respeto del derecho de propiedad y una justicia común, *los propietarios* renuncian a su derecho fundamental de jurisdicción. ¿Renuncian? Nunca del todo. "Delegan" más bien ese derecho y siempre pueden pedir cuentas, incluso si Locke pone límites a esta posibilidad de romper el contrato, conciente de que hace más frágil toda comunidad posible [20]. Si estimamos sin embargo que la sociedad política fracasa en su misión fundadora, si ya no puede asegurar la seguridad de las propiedades, todo Sujeto tiene la capacidad de recuperar su derecho de jurisdicción para ejercerlo *hic et nunc*. A partir de este privilegio, la tradición del individualismo posesivo considerará, en parte contra el mismo Locke,

el derecho a la "autodefensa" como un derecho de legítima defensa inalienable que no se delega sino que comparte con la autoridad pública.

Siguiendo esa noción de delegación, se pueden invertir entonces los términos clásicos del debate: la cuestión no es tanto la delegación del derecho individual de autodefensa al Estado, sino más bien la de la conservación, o la transferencia, de un derecho a ejercer la violencia en sentido inverso, desde el Estado hacia lxs ciudadanxs. Podemos evocar dos grandes modalidades de esta contratransferencia. Una primera lógica corresponde con la delegación del *poder de seguridad*. La autoridad pública se apoya, por ejemplo, en una milicia compuesta de ciudadanxs armadxs, más que sobre un ejército, o refuerza a este último con ayuda de la primera –es el caso paradigmático de los dispostivos represivos paramilitares o de la policía privada. *

Una segunda lógica, siempre relativa a la autoridad soberana, concierne a la delegación del *poder de justicia*: la autoridad se libera de la carga entonces de sus prerrogativas punitivas extendiéndolas a algunxs de sus súbditxs –es el caso paradigmático de las legislaciones nacionales sobre la portación de armas y los dispositivos parajudiciales. En ambos casos, la lógica de delegación manifiesta una estrategia de economía de medios que hace más compleja la tesis del monopolio estatal de la violencia legítima. Un Estado que se aligera de ese modo de una parte de sus atribuciones no traiciona necesariamente, como tenderíamos rápidamente a pensar, no muestra debilidad o un cierto declive. Podemos considerar que se asegura a través de ello una conservación del orden, a un costo menor, externalizando un cierto número de sus prerrogativas –una delegación de los poderes que pasa por la interpelación continua de lxs ciudadanxs, en todo caso de algunxs entre ellxs en tanto que justicierxs legítimxs.

HACERSE JUSTICIA A UNX MISMX: MILICIAS Y "COOPERATIVAS JUDICIALES"

El derecho natural a la preservación de sí mismx, tal como lo define la tradición lockeana, se materializó en y a través de un arsenal jurídico que trata sobre el derecho a la autodefensa armada. Este derecho es constitutivo de la cultura jurídica anglosajona, pero conoce en su seno expresiones muy diferentes cuyos desafíos políticos son determinantes para la historización del concepto mismo de autodefensa.

El derecho a la autodefensa armada definido en el artículo 7 de la Declaración inglesa de los derechos (*Bill of Rights*) de 1689 fue retomado casi de modo idéntico en la Constitución de los Estados Unidos. Se origina en la necesidad de armar a *los hombres* del reino para la leva de una fuerza militar y "policial" [21] acompañada del deber, para cada *súbdito*, de poseer un arma además del cuchillo.

En Inglaterra, la portación de armas se convierte en un derecho fundamental en 1689 *para todo protestante*, y se conceptualiza como una obligación vinculada con el derecho de autodefensa [22] –que *los contemporáneos* definieron como derivado del derecho natural de resistencia– *right of resistance* y de autopreservación –*self-preservation* [23]. Desde entonces, el derecho a la autodefensa armada se entiende en el marco de una historia filosófica de la monarquía parlamentaria como uno de los medios de prevenir el absolutismo, incluso si sigue habiendo cierta ambigüedad en cuanto a su significación precisa y su aplicación concreta: ¿se debe ejercer exclusivamente en el seno de las milicias ciudadanas o es un derecho natural inalienable del individux a preservar su vida y a defenderse contra la opresión (o más bien un privilegio que sólo una minoría de *adinerados* posee de hecho)?

En el transcurso de los siglos XIX y XX, Inglaterra se dotará de un cierto número de legislaciones para enmarcar el derecho de portar armas para lxs civiles a fin de paliar la proliferación de armas de fuego y su uso anárquico en el reino. Estas legislaciones no regulan ni los desórdenes sociales que implica una población armada ni el problema político de la autodefensa. Sin embargo, no serán nunca verdaderamente discutidas en su legitimidad. Dicho de otra manera, en Inglaterra la autodefensa armada seguirá siendo un derecho enmarcado en concordancia con un Parlamento que representa a lxs sujetxs, y en consecuencia limita la autonomización y la individualización de sus privilegios tanto como su *devenir justiciero.*

En el mismo momento en que se define y delimita el armamento individual, está también en discusión el derecho de jurisdicción de lxs ciudadanxs. Hasta fines del siglo XIX, los gastos de justicia a cargo de lxs denunciantes son tan altos que en la práctica solo *los miembros* más *ricos* de la sociedad pueden encarar un proceso judicial [24]. El país se ve agitado por protestas y hay grupos de *ciudadanos* que convocan a reuniones públicas para debatir el elevado costo de los gastos en justicia y la insuficiencia de las leyes en materia de protección de bienes y personas. De estas reuniones nacen las *Prosecution Societies* [25]: sus *miembros* firman una carta comprometiéndose a poner dinero en común, medios materiales y humanos a fin de garantizar los gastos de investigación, prosecución y asistencia jurídicas, de arresto y detención de los delincuentes y criminales.

Los miembros del grupo se comprometen igualmente a ayudarse entre ellos: vigilancia mutua de las propiedades, testimonios, socialización de las informaciones, compromiso de no comprar bienes y mercancías robadas. Estas sociedades quedan así emparentadas con lo que podríamos denominar *cooperativas judiciales*: se parecen más bien a mutuales de defensa de

los bienes y las personas que a sociedades de *Self-Help Justice*, tales como se desarrollarán en los Estados Unidos en el sentido en que, en el caso de las *Prosecution Societies*, no se trata de que sustituyan la ley y el sistema judicial existentes sino de que les sean suplementarios. Desde fines del siglo XVIII, hubo cooperativas judiciales que supieron subcontratar las tareas bajas de la vigilancia a patrullas compuestas esencialmente por *hombres* provenientes de las franjas más pobres de la sociedad [26]. A lo largo de todo el siglo XIX, aparecen en Inglaterra grupos autoconstituidos de *ciudadanos* "autojusticieros" encuadrados en estas sociedades muy reglamentadas: depósito de fondos en los bancos, cooptación de *miembros*, cobertura de los gastos de la justicia para acontecimientos distintos al robo o que ocurren fuera de la ciudad y de la región, reclutamiento de vigilantes privados... La conservación de los reglamentos de estas sociedades permitió estimar su número (más de quinientas en 1839 [27]) pero también medir el desarrollo y los beneficios económicos generados por la criminalización de las prácticas vinculadas con el sistema capitalista y la propiedad privada. Si el Estado dio libre curso a estas cooperativas judiciales, no fue por debilidad, entonces, sino más bien en el marco de un proceso continuo de racionalización de su ejercicio.

La historia del derecho a la autodefensa armada es inseparable de la historia de estas organizaciones judiciales privadas y participa de una genealogía del Estado liberal. Es también constitutiva de una cierta definición de la subjetividad moderna dominante, centrada sobre una figura de *ciudadano* modelo caracterizado por una capacidad marcial y judicial autónoma para defender su propiedad tanto como a sí *mismo*. De hecho, estas sociedades judiciales construyeron un marco extremadamente restrictivo en el cual pensar el derecho a la autodefensa armada. Apoyándose a la vez sobre el antiguo

deber de estar armado dentro del marco de la constitución de milicias ciudadanas destinadas a la defensa del reino, y sobre su traducción en un derecho individual a la autopreservación y a la autojurisdicción, las sociedades judiciales constituyeron dispositivos locales de conservación del orden complemetarios a la autoridad soberana. En esta oportunidad, este dispositivo quizás sea menos un ejemplo de extensión del campo de la autodefensa a los asuntos de defensa social y nacional que un ejemplo de extensión de un modelo empresarial a la autodefensa, o más exactamente de "extensión de la iniciativa *empresarial* al campo de la justicia criminal" [28].

Estamos en presencia de un dispositivo al servicio de una clase comerciante en pleno ascenso social, como lo habían sido antes que ella las asociaciones medievales mercantiles o los grupos de autodefensa campesinos que se desarrollaron en Francia en el mismo momento [29]. *Los individuos* agrupados de ese modo podían ejercer su derecho a la autodefensa armada de modo colectivo, evitando atomizar así una prerrogativa en condiciones de hacer de ellos justicieros aislados. Estas sociedades consolidaron ampliamente los privilegios de una clase propietaria que no actuó "sobre las leyes" sino junto con ellas, implementando un "aparato parajudicial" [30] de autodefensa.

Estas sociedades cumplieron eficazmente su función de acuerdo con un poder legistlativo y no en oposición a él, al mismo tiempo que consolidaban un principio que discriminaba fundamentalmente entre "ciudadanos", puesto que solo *los propietarios* podían *de facto* ejercer plenamente ese derecho natural a la autodefensa.

Del otro lado del Atlántico, en la cultura política americana, una crisis interpretativa del derecho a la autodefensa suscita un debate extremadamente vivaz. Se oponen dos campos

desde posiciones ideológicas aparentemente clásicas. Estas posiciones mantienen una relación de referencia mutua con las legislaciones, las experiencias y los debates que tuvieron lugar en las metrópolis europeas, pero hacen emerger otros dilemas. Quienes quieren limitar la portación y el uso privado de armas de fuego, estimando que el derecho a la autodefensa armada debe ser entendido en el marco de una "milicia bien organizada", se oponen ferozmente a quienes consideran que ese derecho se puede separar de la historia de las milicias, que es constitutivo de la ciudadanía estadounidense –sin embargo ninguna ley positiva puede restringirlo o condicionarlo–. Sin embargo, ambas posiciones convergen en la idea fundamental de que las leyes emanan del pueblo y de que el pueblo –y entonces cada *ciudadano*– sigue siendo una instancia legislativa original.

La larga historia de las milicias estadounidenses durante el período colonial demuestra que nunca fueron pensadas claramente como la fuente primera del derecho a la autodefensa armada sino más bien como una de sus expresiones. Estas milicias se constituyeron y extrajeron su legitimidad de una agregación de *individuos* que gozaban cada *uno* de *ellos* a un derecho inalienable a armarse [31]. Al pasar de Inglaterra a los Estados Unidos entre fines del siglo XVII y fines del siglo XIX, el derecho a la autodefensa armada, por el hecho mismo de su transposición al territorio colonial sufre una franca mutación. El derecho para *todo ciudadano* de (re)tomar las armas y de contar sobre su *solo* juicio para su *sola* defensa y la de sus bienes es una expresión inédita del derecho de autodefensa, y se convierte en constitutivo de la joven nación americana tanto como de la constitucionalidad de sus leyes. Que *estos ciudadanos* se sumen *unos* a *otros* o hagan coaliciones para hacerlo no cambia nada: sigue siendo uno de los ejercicios posibles de un derecho individual. El arma

individual, en un sentido, es como la encarnación prototípica de la "mano invisible" de Adam Smith: constituye sociedad.

La autodefensa participa activamente de la "comunidad política imaginada" estadounidense [32]. Es aquello a través de lo cual *los miembros* de dicha comunidad, *los ciudadanos americanos*, son *interpelados* como *"pioneros eternos"*. *Aquellos mismos* a *los* que se denomina *frontiersemen*, *esos hombres representados* como quienes construyen el país y que, con la fuerza de sus brazos siempre armados, se defendieron contra todos los peligros e hicieron retroceder las *fronteras* [33] (construyendo ciudades en los territorios de una naturaleza pretendidamente salvaje y hostil, exterminando las naciones nativas americanas consideradas como bárbaras y rechazando la autoridad de la vieja Europa, pero también las leyes positivas impuestas por el gobierno colonial, etcétera). De hecho es uno de los elementos fundamentales de la historia colonial, racial y social de los Estados Unidos de América y el resorte retórico de su legitimación [34].

El derecho a portar armas forma parte de las diez enmiendas a la Constitución de los Estados Unidos de América ratificadas el 15 de diciembre de 1791 (*Bill of Rights*) [35]. Un primer nivel de análisis opone habitualmente esta Declaración de Derechos a las legislaciones locales o federales, consideradas como demasiado limitativas en la materia. Ahora bien, si históricamente la segunda enmienda ha estado rodeada de numerosas reglamentaciones adoptadas por los diferentes Estados, o por las leyes federales [36], en realidad no fue objeto de una discusión constitucional sino en tres oportunidades: en 1875, en 1939 y en 2008.

La decisión de la Corte Suprema en el *affaire* United States vs. Cruikshank de 1875 es fundamental; fue después de la masacre de Colfax ocurrida el 13 de abril de 1873 en Luisiana. Cuando

defendía el palacio de justicia de la ciudad, una milicia republicana del estado de Luisiana, compuesta principalmente por *hombres libres, veteranos* del ejército de la Unión, fue agredida por un grupo paramilitar que pertenecía a la White League, cercana al Ku Klux Klan, instrumentalizada por el Partido Demócrata. Durante esa noche fueron *encarcelados* y *masacrados* entre 50 y 150 *hombres*. Solo se encontrarán algunos de esos cuerpos, ya que la mayor parte fue arrojada al río o quemada.

En 1876, la decisión de la Corte Suprema recuerda que la portación de armas (segunda enmienda) es un derecho para *todos los ciudadanos* (según la undécimocuarta enmienda de la Constitución de los Estados Unidos que garantizaba la igualdad de *los ciudadanos* ante la ley), *incluidos los antiguos esclavos* (enmienda undécimocuarta) [37], precisando que ella no era competente para perseguir a *los miembros* del Ku Klux Klan que atentaban contra la libertad de *los negros* de defenderse, porque no puede llamar al orden sino al Gobierno Federal y no a los estados federados, que son libres de reglamentar la libertad de los individuos [38]. Más de un siglo más tarde, el fallo de 2008 terminará confirmando esta orientación. En su fallo, la Corte Suprema condena al Distrito de Columbia por haber prohibido a *un ciudadano* poseer armas de fuego en su domicilio. Esta decisión histórica parece haber puesto un punto final a un debate abierto más de dos siglos atrás y esto a pesar de un contexto social en el cual la cuestión de detentar armas de fuego y hacer de ellas un uso privado forma parte, en estos últimos años, del núcleo del debate político estadounidense. Se ratifica el hecho de que la segunda enmienda garantiza a lxs "ciudadanxs" el derecho a poseer y portar armas para su propia defensa [39].

El derecho individual e inalienable a la autodefensa armada estadounidense aparece en esta historia como la condición

de posibilidad de las movilizaciones colectivas relativas a la defensa nacional. La historia de las milicias como movimientos de la *Self-Help Justice* (o *Self-help Crime Control*) demuestra que no deben ser entendidas como los lugares originales de ejercicio del principio de *self-defense* sino más bien como su extensión. Reunidos bajo el término de "vigilantismo", estos movimientos pregonan en su totalidad, y con algunas excepciones, la autodefensa armada y/o paramilitar así como una justicia extralegal en el marco de retóricas racistas y conservadoras.

EL VIGILANTISMO O EL NACIMIENTO DEL ESTADO RACIAL

En los Estados Unidos, el término *vigilante* se toma prestado del español. En francés es traducido comúnmente por justiciero [*justicier*]. Es heredero del latino *vigilans* (que originará particularmente el término *vigilia*); su uso se constata ya en 1824 en Missouri para designar un *vigilant man*, pero será más habitualmente usado en el marco de la expresión *vigilance committee* en la segunda mitad del siglo XIX. A partir de los años 1760, desde el Este y hasta las fronteras del oeste americano no dejarán de desarrollarse grupos de *vigilants*.

En la Louisiana colonial encontramos uno de los primeros textos escritos sobre *los vigilans*, que fue redactado por uno de ellos. Escrito para la gloria de los comités de vigilantes, podemos leer allí una teorización de la legitimación al recurso a la violencia defensiva armada de *ciudadanos autoproclamados "justicieros"* [40]. En 1861, Alexandre Barde redacta en francés su *Histoire des comités de vigilance aus Attakapas* [41]. El autor es un colono que había llegado en 1842 a Louisiana, donde ejerce el oficio de periodista y, ocasionalmente, el de

profesor para niños blancos de las grandes plantaciones. Su texto tiene de excepcional que materializa la racialización de los fenómenos de vigilantismo y constituye a ese título un archivo de la violencia colonial como de su romantización –en el sentido de que plantea los jalones de la heroicización de *los justicieros blancos* por esencia–.

Cercano al Partido Demócrata, Alexandre Barde se une a los Attakapas en 1859, en el momento en que estallan los disturbios que anunciarán la Secesión. Se involucra entonces en los comités de vigilancia que proliferaban entonces y se convierte en su historiador. Los "comités de vigilancia" no habían nacido en Louisiana: se habían formado en la costa este [42] y luego progresivamente en el gran oeste americano a lo largo de todo el siglo XIX. Estos grupos mayoritariamente no mixtos estaban compuestos de hombres ricos, terratenientes, granjeros, artesanos, juristas o letrados, todos vinculados a la defensa de la propiedad privada. Podían contar con menos de diez individuos o llegar a los 6000 miembros, como en el caso del *San Francisco Vigilance Committee* en 1856, por ejemplo [43].

A lo largo de toda la colonización del territorio de las Américas, hubo grupos de *hombres* que se constituyeron como milicias defensivas otorgándose un derecho excepcional de jurisdicción (judicial y policial). De hecho, el vigilantismo es una de las expresiones más masivas de la historia de las acciones directas extralegales, tanto del antiabolicionismo como de la criminalidad y del terrorismo racista estadounidenses. Al revés de la argumentación clásica que consiste en decir que el vigilantismo es el síntoma de una institución política embrionaria, desfalleciente o disfuncional, la perspectiva que adoptamos aquí consiste en demostrar que *los vigilantes* se inscriben más bien dentro de una lógica de reacionalización de la gubernamentalidad.

En su *Histoire des comités de vigilance*, Barde traza el cuadro de una edad de oro de la colonización en la cual *los franceses*, como *buenos cristianos*, *buenos padres* y *trabajadores*, convirtieron a las tierras en fértiles y vivían en paz [44]. Sin embargo, esta representación idílica sirve para acentuar mejor la caída: esta primera generación de *colonos blancos* formaba una familia y hacía justicia "en familia" con clemencia e indulgencia. Nadie podía ser *condenado*, según él, porque *todos* eran *hermanos*, *primos*, *amigos* y *vecinos*, y *todos* habían crecido *juntos*. Ahora bien, para Barde, esta justicia fue peor que todos los crímenes porque habría aniquilado todo principio de justicia y permitido que se desarrollara un verdadero "ejército del crimen" [45] con sus generales, oficiales soldados, todos tendiendo a un único objetivo: el robo. "Bueyes, caballos, cerdos, todo se fundía, se fundía en pocos meses como si fuera nieve; una *razzia* de árabes no hubiera sido más cruel en el robo ni más ardiente en el saqueo. Los piratas de la pradera eran en efecto enemigos que la debilidad o la complicidad de los jurados dejaban instalarse en una sociedad que habría debido destruirlos ella misma" [46].

Además del fatalismo de esta "proto" justicia colonial americana, el autor identifica dos razones de este fatal ejercicio de clemencia: "un derecho casi ilimitado de recusación", que permitiría a cualquier *abogado* revocar a *todos los jurados* a fin de hacer ocupar el escaño en su lugar a ignaros, cómplices o corruptos, y un principio de "unanimidad en el veredicto" que implicaba casi automáticamente la absolución, de tan difícil que era poner de acuerdo a *todos los jurados*. En este contexto comienza la historia de los comités de vigilancia de Louisiana: "Era el día mil veces predicho. No de las venganzas —porque un tribunal no ameritaría ese nombre si empleara esa arma— sino de las expiaciones. Era una cuenta que se iba a exigir a las clases peligrosas: el libro de su pasado que habría

que hojear página por página; sus acciones no punidas que se iban a pesar en una terrible balanza, e imparcial como la de la verdadera justicia; pero esta vez se tenía la certeza de que esta balanza se sostendría con una mano firme y certera; que los brazos valientes que se presentarían estarían a la altura de todas las dificultades de la obra" [47]. *Los vigilantes* "iban a combatir para la depuración del país" [48]. Al proyectar sobre el imaginario popular sus propios fantasmas, Barde describe a *los justicieros* de los comités de vigilancia *hermosos, armados* y sin piedad, *guiados* por *un jefe* "para enloquecer de amor a las jovencitas" [49].

¿Cómo "simples *campesinos*" se pueden convertir en *jueces heroicos*?, pregunta Barde. ¿Es lícito que los comités de vigilancia, así estuvieran compuestos por "ciudadanos honorables", sustituyan a la justicia? Para Barde, la justicia civil ya no existe, y entonces los comités existen sobre sus cenizas. *Los "justicieros"* no son *jueces*: el vigilantismo instaura más bien una modalidad expeditiva de judicialización del conflicto. Ésta se basa en el rechazo de todo principio de equidad, de contradicción, y entonces de presunción de inocencia: en nombre de la defensa de una minoría los juicios quedan a cargo de las partes y no hay sino culpables a la espera de ser castigadxs. Entonces, para hablar con propiedad, en el vigilantismo no hay *jueces*, no hay código procedimental, ni siquiera hay una codificación compleja de los crímenes, delitos y fechorías. En caso de delito, quien es justiciable es "culpable" y está condenadx de antemano.

No hay sino tres niveles de pena: la obligación de la reparación dentro de un lapso preestablecido (en general, de veinticuatro horas a ocho días); el destierro y el látigo si se sobrepasa el plazo y el ahorcamiento en caso de recidiva. En caso de crimen, los comités no prevén sino un único castigo: la cuerda [50]. La mayor parte de los comités de vigilancia a fines del

siglo XIX utilizarán el látigo, el destierro y el ahorcamiento, y perseguirán en todo el territorio de sus Estados a *los hombres* considerados indeseables y que constituyan una amenaza para la sociedad colonial blanca. En un contexto en el cual las premisas de la Guerra de Secesión se hacen sentir cada vez más, las organizaciones de vigilantes se multiplican en los Estados del Sur para instaurar el orden racial y se vinculan cada vez más con la rama armada de la ideología de la supremacía blanca: hay que purgar la sociedad [51].

Finalmente, el vigilantismo desacredita totalmente a *los abogados* ("los abogados no entrarán aquí" [52]) [53]. El vigilantismo impone entonces una sola y única defensa –la de los miembros de la comunidad, del pueblo, de la sociedad *contra sus enemigos* –a los cuales se los deja totalmente sin defensa. De este modo los comités de vigilancia son la expresión más pura de la traducción de la autodefensa en legítima defensa –en el sentido en que defenderse contra el crimen es *a priori* legítimo, y que este principio legitima a su vez de antemano todas las violencias.

La historia del vigilantismo es habitualmente analizada como si fuera una respuesta a los períodos de caos [54] en el transcurso de los cuales el antiguo orden ha quedado suspendido, deshecho, volteado, y en donde todavía no se ha instituido un orden nuevo. Ahora bien, el vigilantismo nació en el momento en que una cierta concepción de la justicia (la de *los justiciables, jueces* y *abogados*) fue echada por tierra para convertirse, finalmente, en inoperante. En este sentido, *los "justicieros"* no son efectivamente *jueces*: se han considerado a sí mismos como sus enemigos, no han actuado en su lugar –cuando este lugar estaba vacante– ni en su nombre. *Los justicieros*, más bien, trabajaron por la desaparición de *los jueces* al considerarse a la vez policías, soldados, secretarios judiciales, alguaciles, carceleros y verdugos. Es la razón

por la cual, como escribe el propio Alexandre Barde para luego regocijarse por ello, el vigilantismo ya no depende de la justicia sino de la guerra [55], incluso de la caza: una caza de bandidos [56], de pobres, de molestos a los que "hay que exterminar" [57].

Dentro de esta perspectiva, hay que consignar que la historia del vigilantismo marca una ruptura radical con cierta concepción clásica de la justicia, más precisamente con la historia filosófica del estado y de su constitución dentro de y a través de la imposición de un aparato judicial centralizado, legitimado por un régimen de derecho cuyo respeto queda garantizado por una tercera autoridad. La razón es que los *vigilantes* ofrecen una versión histórica disonante en relación con la figura del *héroe* tal como fue habitualmente problematizada por la filosofía política. Clásicamente, el "derecho heroico" o derecho de la fuerza no prevalece sino en los períodos *ante*-jurídicos, antes de que se imponga el Estado, cuando "las leyes humanas no existen todavía", como escribe Vico, que lo teoriza en *Principios de una ciencia nueva* [58]. Retomado por Hegel, el *derecho de los héroes* caracteriza a la violencia preestatal que es al mismo tiempo "violencia instauradora" de un Estado de derecho que sustituye "lo arbitrario de la fuerza" [59].

El héroe pone término a lo que ha sido teorizado por *los filósofos* del contrato como "el estado de naturaleza" [60]. Así, "cuando el Estado hace su entrada, *los justicieros* deben abandonar la escena" [61], so pena de anacronismo. Con el vigilantismo, sin embargo, la actualidad de la figura del *justiciero* nos obliga a pensar otro movimiento: aquí el derecho de *los héroes* parece haberse impuesto en oposición a un sistema jurídico estatal en vías de constitución, para terminar por institucionalizarse en lugar de este sistema. El efecto de un *après-coup*, de un derecho heroico que viene luego del Estado –incluso si se tratara todavía de una forma embrionaria– que lo discute y lo derriba en beneficio de la imposición de otra racionalidad

jurídica y judicial desplaza así a la problemática clásica. Llevado en general al estado de naturaleza, el vigilantismo, como expresión paradigmática de la autojusticia, parece volver a imponer entonces algo del orden de la naturaleza frente al Estado.

Ahora bien, a través de esta idea de retorno a la naturaleza, puede suceder que estemos asistiendo en realidad a la fundación inédita de un estado racial; para hablar con propiedad, a una forma de racionalización de la raza como fundadora del derecho. Así entendemos por qué, en la historia estadounidense, *los vigilantes* nunca abandonaron la escena política. Ni encarnación del ciclo indefinido de una *vendetta* o de una venganza privada en ausencia de una justicia pública, ni síntoma de una situación revolucionaria en condiciones de derribar un orden antiguo, *los justicieros* constituyen la figura paradigmática del Gran Hombre del estado racial. *Los vigilantes* actualizan así ese genio mórbido de la raza –genio que es el de *los hombres* que son al mismo tiempo "ingenuos" y "simples" [62]. Así, *los justicieros* de la primera hora, al institucionalizar lo que corresponde al carácter histórico de un pueblo colonizador, consumaron en concreto la supremacía blanca. Hegel, en *Filosofía del derecho*, recuerda que *los grandes hombres* han tenido un final desgraciado –han sido asesinados, juzgados, deportados [63]– pero *los primeros vigilantes* fueron *sustituidos*, en la historia moderna y contemporánea estadounidense, por nuevas generaciones de *vigilantes* y por una forma de celebración y consagración del vigilantismo. El vigilantismo se convirtió en un modelo de ciudadanía –todo buen ciudadanx estadounidense es un ciudadanx vigilante–. El justicierx es el gran defensor de la nación estadounidense, el héroe siempre listo para defenderla: la cultura del vigilantismo nutre así la trama narrativa de la raza blanca y la actualiza constantemente.

El texto de Barde condensa muy tempranamente los elementos fundamentales que alimentarán durante décadas tanto la filosofía del justicierx como sus representaciones culturales más contemporáneas y populares. En oposición a las figuraciones alegóricas clásicas de la justicia, representada como una mujer con los ojos vendados garante del principio de imparcialidad, *el justiciero* tiene el rostro enmascarado: es un hombre a la vez excepcional y encarnado, real y deseable, parcial e implacable. La figura alegórica de la justicia se ubica por encima y entre lxs justiciables: pretende zanjar y juzgar a ciegas, de modo equitativo, considerando los actos y sin tomar en cuenta la personalidad de lxs justiciables. Por el contrario, la figura del vigilante, del *justiciero* enmascarado, evoluciona en el seno mismo de una sociedad que él pretende defender dejando a los criminales al desnudo: es la encarnación de una voluntad punitiva, de una justicia racial que ejecuta a aquellos que son considerados como los enemigos "naturales" de la propiedad privada, de la familia y de la sociedad blanca.

Mientras la justicia "clásica" tiene lugar a la luz del día y en público, el *vigilante* actúa de noche en nombre de Dios, de la defensa de las personas honestas o del honor de las mujeres de su raza. La máscara del *justiciero* es aquello que vela su origen, su verdadera identidad –la de *un ciudadano lambda* representado como trabajador, campesino apacible, buen cristiano y buen padre de familia... Pero subraya también su mirada, sus ojos, que son los únicos rasgos reconocibles de la racionalidad en nombre de la cual actúa. La noche acentúa la idea de una *visión* omnipotente –pese a la oscuridad–, capaz de llegar al fondo de la verdadera naturaleza de aquellos que hay que expulsar o castigar. A la justicia ciega se opone entonces la imagen de un personaje con una *super-visión* cuyas acciones novelamos borrando su violencia asesina,

convirtiendo al héroe en capaz de *desenmascarar* y de acorralar a los "bandidos", los "ladrones", los "asesinos", los "violadores" y los "criminales": al mismo tiempo es la alegoría de un Estado que persigue a aquellos que no son *inocentes*, es decir, aquellos que no son *blancos*.

CAPÍTULO 5 /

JUSTICIA BLANCA

DEL LINCHAMIENTO A LA LEGÍTIMA DEFENSA: "UNA MENTIRA COSIDA CON HILO BLANCO"

Si bien los grupos de *vigilantes* aparecen en la frontera del oeste estadounidense, rápidamente se vinculan con las prácticas de linchamiento. La expresión remite en sí misma a la historia de un grupo de *vigilantes* creado por Charles Lynch durante el período de la Revolución estadounidense (1765-1783). *Los legisladores* del estado de Virginia habían dado un cheque en blanco a Charles Lynch y a sus *hombres* para que erradicaran a *los ladrones* de caballos y *otros bandidos*: una ley los autoriza entonces a no respetar las leyes, considerando que ciertos actos son "justificables en razón de la inminencia de un peligro". Pronto, en los Estados del Sur [1], la "ley Lynch" se utilizará para perseguir a lxs vagabundxs, lxs extranjerxs, lxs disidentes blancxs tanto como a lxs esclavxs y rebeldes negrxs [2].

A fines del siglo XIX, aunque las prácticas de linchamiento siguen perteneciendo a la historia del vigilantismo, se produce una distinción entre las exacciones "espontáneas", perpetradas por las muchedumbres, y los linchamientos cometidos por grupos organizados (como en el caso paradigmático del Ku Klux Klan). Ahora bien, incluso en el caso de los crímenes cometidos por las muchedumbres, es necesario investigar la idea de actos de violencia "espontáneos" y "delirantes" que se asignan a una "masa" movida, al modo de una fusión, por

una venganza irracional. Gran cantidad de trabajos lograron documentar quién se escondía tras este término laxo de "muchedumbre" y demostraron que los linchamientos producidos entre 1880 y hasta después de la Segunda Guerra Mundial constituían escenas de la vida cotidiana que daban testimonio de comportamientos sociales que eran considerados como *normales*: la población de una ciudad o de un pueblo se reunía alrededor de *un hombre* que se aprestaba a torturar, mutilar, quemar vivo o ahorcar; las escuelas cerraban para la ocasión a fin de dejar que lxs niñxs asistieran al espectáculo; se lxs dejaba jugar con los despojos del ejecutadx; las familias hacían picnics cerca de donde tenía lugar la ejecución, a la sombra de los árboles de donde colgaban los cuerpos [3]. El linchamiento por parte de las muchedumbres no era un paréntesis de la vida social común y corriente. En los inicios de los siglos XIX y XX, en la mayor parte de las prácticas de linchamientos populares, la multitud, o más bien la sociedad civil, estuvo en realidad encargada de la pena y de su ejecución de oficio alentada por el relajamiento o la colaboración activa de la institución judicial, que dejó sin protección a quienes estuvieran detenidxs que ya se presumían "culpables" [4].

Sabemos que en la mayor parte de los linchamientos de hombres afroamericanos primero hubo una acusación, una denuncia o un rumor (y, en la gran mayoría de los casos, se trata de un rumor de violación de una mujer blanca), un arresto, una detención y un juicio. Ahora bien, en general fueron los grupos de *vigilantes*, afiliados a asociaciones racistas blancas, los que hicieron entrar en cortocircuito el desarrollo "normal" del juicio ofreciendo a la "muchedumbre" el derecho de castigar a esos hombres sin defensa. La "muchedumbre" entonces fue el arma a través de la cual los grupos de *justicieros* –que en la mayor parte de los casos habían estado además en la iniciativa de la persecución–

pudieron terminar de ejecutar su acción. Interpelada como una fuerza letal, confortada en su derecho a castigar, la sociedad civil se convierte en una muchedumbre a la que vuelven, "como por arte de magia", la iniciativa del crimen "justo" pero también el reconocimiento simbólico de haber consumado la justicia estadounidense [5].

En este sentido, más que distinguir dos tipos de linchamientos es posible, por una parte, sobre la base de una sociohistoria de esas muchedumbres [6], entender que esos crímenes no fueron cometidos en un tiempo suspendido sino que participaron plenamente de una vida social marcada por la cultura del vigilantismo y la presencia efectiva de grupos activos de *vigilantes*, y que estos últimos participaron "de la afirmación ritualizada de la unidad blanca" [7]. Por otra parte, mientras se seguía haciendo referencia a linchamientos populares perpretados por muchedumbres indiferenciadas, y cuyas acciones asesinas seguían siendo ininteligibles, se pasaba al costado de lo que realmente se tramaba políticamente: esos linchamientos son el lugar en el cual se despliega el pasaje entre la autodefensa –como derecho individual inalienable– y la defensa de la raza. Los linchamientos ya no apuntan a individuxs, blancxs o negrxs, o incluso mayoritariamente negrxs, sino a *todxs lxs negrxs* [8], donde sea que estén. Lxs negrxs se convierten entonces en una entidad a la que se apunta permanentemente, una entidad *matable* en perpetuidad. En el comienzo de los siglos XIX y XX, las multitudes blancas asesinas encarnan así un sujeto político que representa un "*nosotros, la América blanca*"; y si los *vigilantes* actúan entonces como caballeros sirvientes que defienden el honor de sus mujeres, dejan a la multitud la tarea de finalizar su justicia en nombre de la defensa de su *raza*.

El vigilantismo, con la cultura política que trae a cuestas, sigue constituyendo el horizonte a partir del cual hay que

comprender estos actos criminales que se han vuelto lícitos en el contexto de las lógicas parajudiciales de autodefensa y en el marco preciso de una historia del racismo dentro de la cual la violación de las mujeres blancas se ha convertido progresivamente en la acusación principal en nombre de la cual miles de inocentes serán *ejecutados*. En un texto que ya es clásico, *Southern Horrors*, cuyo origen es una conferencia publicada en 1892, Ida B. Wells [9] constata que durante la Guerra de Secesión no se tomó ninguna disposición particular para proteger a las mujeres blancas de los Estados del sur, que habían quedado solas en las plantaciones, contra eventuales agresiones de parte de hombres negros. Y sin embargo, desde el final de la guerra nunca se linchó tan impunemente a hombres negros sospechados de violación; nunca se asesinó ni se torturó tanto a una comunidad bajo el pretexto de defender el honor de las mujeres blancas.

En este contexto, la pretendida víctima y el pretendido agresor no son sino personajes de segundo rango; lo que importa aquí es la relación que sostiene quien defiende con aquel que es defendidx y con aquel que es dejadx sin defensa, que es matable. En la mayor parte de los casos, afirma Ida B. Wells, muchas mujeres exculparon a los acusados, incluso dieron testimonio de que habían sido agredidas por hombres blancos; con frecuencia ni siquiera habían padecido ultraje alguno ni violencia [10]. A veces desearon, e incluso mantuvieron, relaciones sexuales amorosas o amistosas con los hombres incriminados, colgados, abatidos o quemados vivos; llevaron en ellas a los niños fruto de estas uniones. En el Sur hubo mujeres blancas que amaron a hombres negros y estos hombres fueron torturados en nombre de la defensa de esas mismas mujeres; mientras, hubo mujeres negras violadas por hombres blancos sin que un *juez* se dignara nunca a perseguirlos por algún crimen.

En su intervención, Ida Wells no expresa esperanza alguna. El sur nunca podrá ser tierra de justicia porque el sistema judicial está corrompido a tal punto que opera por completo exculpando a aquellos que denomina los "agresores" (los hombres blancos), y liberando a las muchedumbres asesinas contra las "víctimas" (los hombres negros). Observa que los únicos casos donde los hombres amenazados de linchamiento pudieron salvar sus vidas fueron cuando esos mismos hombres estaban armados y pudieron defenderse: "Las únicas veces en las que un afroamericano agredido logró escapar fueron aquellas en las que estaba armado y utilizó su arma para defenderse... Si el blanco, que siempre es el agresor, sabe que él mismo corre el riesgo de morder el polvo mientras hace morder el polvo a su víctima afroamericana, entonces tendrá bastante más respeto por la vida de un afroamericano. Cuanto más aúlle y retroceda e implore el afroamericano, más herido, humillado y linchado será" [11]. De este modo, Ida Wells lanza a lxs negrxs un llamado a la autodefensa armada.

Durante toda la guerra de Secesión, y en los años de la posguerra (el período llamado de Reconstrucción), la cuestión de la protección de las mujeres, de todas las clases sociales, blancas o negras, constituyó uno de los puntos principales de la agenda política de numerosas asociaciones femeninas y feministas estadounidenses. Gran cantidad de asociaciones femeninas, en especial en los Estados del Sur, se movilizaron contra las legislaciones que prohibían el acceso a los derechos cívicos y civiles a las mujeres e incluso hicieron de las mujeres casadas una propiedad de su esposo (en Georgia, por ejemplo, una mujer no era considerada ni siquiera propietaria de sus propias vestimentas). Estas asociaciones reivindicaron entonces dispositivos de "protección doméstica" que permitieran limitar la omnipotencia legal, económica y sexual de los hombres sobre "sus" mujeres [12]. Si se trataba de proteger

a las mujeres de los hombres, blancos o negros, el desafío era principalmente reflexionar sobre las necesidades legales, sociales y simbólicas de las mujeres en materia de protección y de promover una nueva norma de femineidad, menos heterónoma, más combativa, mejos expuesta a las agresiones sexuales, menos impunemente "violable".

Mientras que las militantes afroamericanas abolicionistas y feministas se movilizaban, la agenda de las feministas blancas del sur también se reconfiguraba. En este período preciso, su discurso no involucra todavía la estigmatización sistemática de los hombres negros. Es testimonio de ello el caso de la militante segregacionista Rebecca L. Felton, que en los años 1880 fue una de las instigadoras de la campaña "por la protección de la femineidad y las jovencitas" que apoyaba particularmente una petición lanzada por la WCTU (*Woman'es Christian Temperance Union*) respecto de la edad legal en la cual una jovencita podía consentir a una relación sexual. El objetivo era aumentar esa edad de 10 a 18 años. La WTCU estaba animada por una forma de proselitismo femenino cristiano que denunciaba sobre todo la corrupción de los *blancos notables* [13]. La retórica desplegada en esta campaña respecto de la edad legal del consentimiento sexual femenino apunta casi exclusivamente a los hombres blancos que cometen agresiones sexuales contra mujeres y jovencitas negras, reputadas como más vulnerables por el hecho de su raza y su subordinación de clase [14]. Para Felton, como para gran cantidad de feministas blancas, las violaciones de mujeres negras por parte de hombres blancos constituyen no solamente una falta moral, una actitud "irrespetuosa" hacia esas mujeres, sino que también son hechos emparentados con la humillación de las mujeres blancas, porque afecta la supremacía de la raza blanca en general [15]. Si esta campaña sobre el consentimiento sexual, y más ampliamente el conjunto de reivindicaciones

que emanaba de las movilizaciones femeninas para la adquisición de un derecho de protección, quedaron finalmente en letra muerta [16], es porque apuntaban principalmente a los hombres blancos y denunciaban los linchamientos como una práctica que buscaba enmascarar la corrupción de los notables y las instituciones sudistas [17].

Sin embargo, a instancias de Rebecca L. Felton, convertida en la voz de las mujeres del Sur, gran cantidad de feministas blancas participaron también en la construcción de un "mito del violador negro" –principal factor de impunidad de los crímenes y linchamientos de los afroamericanos a fines del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX–. Contribuyeron a esbozar las grandes líneas retóricas de una ideología racista que lxs partidarixs de la supremacía blanca se apresurarán en profundizar en el momento en que las consecuencias económicas y sociales de la emancipación de lxs negrxs se materialicen bajo el efecto de una nueva generación de negrxs nacidxs libres. Es en el mismo momento en que se generaliza la representación estereotipada del "negro-bestial-violador" (*Black-beast-rapist*) [18]. De hecho, algunas militantes feministas blancas apoyaron la idea de que los hombres negros eran una amenaza efectiva para las mujeres blancas y reivindicaron entonces más protección. Dicho estereotipo no tuvo únicamente como función constituir una policía racial de la sexualidad de *todas las mujeres* sino que también permitió mantener bajo control la división sexual y racial del trabajo en el sur post-esclavista impidiendo el desarrollo de una élite negra. A partir de 1900, los hombres afroamericanos educados que accedan a los beneficios sociales y simbólicos de la clase media blanca estarán también amenazados por la acusación de "violación" igual que los obreros, pequeños comerciantes o trabajadores agrícolas negros; los supremacistas demócratas argüirán que se valían

del sistema educativo para acceder con más facilidad a las mujeres blancas [19].

En el comienzo del período de los linchamientos, Ida B. Wells, para intentar comprender los móviles de las muchedumbres blancas asesinas, también se remite a la cólera que provocan inevitablemente los hechos de violación [20]. Pero abandona rápidamente esta explicación. Apenas algunos meses antes de la conferencia publicada bajo el título de *Southern Horrors*, en un editorial de su diario de Memphis, *Free Speech*, publicado en marzo de 1892 y luego de tres meses de investigación, escribió en reacción contra el linchamiento de tres de sus amigos negros, propietarios de una despensa, acusados de haber violado a tres mujeres blancas –acusación fogoneada por comerciantes blancos que consideraban que la despensa les hacía competencia–. Ida B. Wells concluye que la violación no fue sino un pretexto y que el fondo del problema era mantener a lxs afroamericanxs en estado de subordinación impidiéndoles acceder a la ciudadanía, la educación, la propiedad y las riquezas, obstaculizándoles el camino de cualquier ascenso social. La cólera de las muchedumbres es una puesta en escena, y la aserción según la cual *los negros* violan mujeres blancas "una mentira cosida con hilo blanco" [21].

"HAY QUE DEFENDER A LAS MUJERES"

Figura principal del movimiento antilinchamientos, Ida B. Wells será una de las raras oradoras que no hagan concesión retórica alguna: su análisis político del linchamiento mantuvo en un mismo marco teórico la masacre de hombres negros y la violación de mujeres negras. Apoyada por una parte de las asociaciones faro del movimiento feminista

negro, como el *Woman's Era Club* [22], también fue criticada por otra parte del movimiento en razón de su pretendida militancia "agresiva"; una acusación que se le dirigió en nombre de la necesidad de construir una movilización transversal al conjunto de las asociaciones femeninas negras y blancas, lo que implicaba hacer ciertas concesiones a estas últimas [23]. Ida B. Wells se mantendrá en su posición: hacer de la violación un problema de blancas y del linchamiento un problema de *negros* no producirá ninguna coalición en el seno del movimiento de mujeres sino que mantendrá vigente un sistema racista y sexista asesino.

La cuestión que hay que plantearse entonces es: ¿quién defiende a las muchedumbres asesinas? ¿y cómo defenderse de ellas? A partir de los años 1900, el "mito del violador negro" funciona en un régimen pleno y asistimos a una forma de codificación ritualizada de las prácticas de tortura –especialmente la emasculación– y de asesinato de sus víctimas. El caso del crimen de Jesse Washington en Waco (Texas) [24] en 1916 sigue siendo en ese sentido una de las escenas de linchamiento más insostenibles.

El 8 de mayo de 1916, Lucy Fryer fue encontrada muerta en su casa. Pronto se expandió en Waco el rumor de que había sido violada, y se sospechó de Jesse Washington, un ayudante en las tareas del campo que trabajaba con los Fryer y que tenía 17 años. Hubo una parodia de juicio el 15 de mayo; los jurados, abogados de la defensa y los jueces estaban todos convencidos de la culpabilidad de Washington. Fue condenado a muerte y entregado al público presente en la sala de audiencias. En el exterior, una enorme multitud, entre la cual estaban todos los notables de la ciudad, ya se había reunido bajo un cadalso en el cual Jesse Washington fue torturado durante dos horas, luego de haber sido apuñalado, emasculado, y que se le hubieran cortado los dedos del

pie. Los trozos de su cuerpo se venderán como recuerdo y se difundirán fotografías de la escena bajo la forma de postales pintorescas para hacer la promoción turística del pueblo.

Una encuesta nacional llevada a cabo entre lxs habitantes negrxs y blancxs de la ciudad por la NAACP (*National Association for the Advancement of Colored People*) algunas semanas después del crimen dará lugar a la publicación de un texto de W. E. B. Dubois en su periódico *Crisis* en julio de 1916. El escrito se titulaba "Waco Horror". Al cerrar su texto, Dubois lanza un llamamiento a la movilización contra lo que califica como "industria del linchamiento" [25].

La ritualización del horror implica una intensificación de la movilización contra el linchamiento; es testimonio de ello el eco creciente de las peticiones y campañas llevadas adelante por las asociaciones feministas negras para forjar un sentimiento de indignación en la "opinión pública". Así, a partir de comienzos de los años treinta, las movilizaciones contra el linchamiento ganan a ciertos representantes de las asociaciones sudistas, de las organizaciones religiosas y de algunos periódicos que, de ahí en adelante, tienden a calificar el linchamiento como un crimen racista y no como una respuesta legítima a las violaciones de las blancas. Del lado de las asociaciones femeninas supremacistas, una militante blanca, Jessi Daniel Armes, crea finalmente la primera asociación antilinchamiento en noviembre de 1930: la *Association of Southern Women for the Prevention of Lynching* (ASWPL). De hecho, dicha asociación está claramente estructurada por la segregación racista, ya que el término de "mujeres" no remite sino a las mujeres blancas: está exclusivamente compuesta por ellas y no se dirige sino a ellas.

Por primera vez, sin embargo, una asociación blanca proclama que los hombres negros no son responsables de los

linchamientos –y, en consecuencia, que no son *violadores innatos*–. Al denunciar de este modo la masacre, la asociación se compromete a luchar contra la violencia racial y la explotación sexual de las mujeres –una explotación que entiende en sus expresiones racializadas, y por lo tanto plurales (la explotación sexual de mujeres blancas o la explotación sexual de mujeres negras no se materializa de la misma manera)–. Jessie Daniel Ames afirma así que las mujeres (de hecho, las mujeres blancas) "ya no permanecerán silenciosas frente a los crímenes que se perpretan *en su nombre*" [26]. El comunicado de prensa de la ASWPL la presenta como la asociación de mujeres del sur que se opone a los linchamientos bajo todas sus formas y cualesquiera sean las circunstancias en las cuales son cometidos [27]. La prensa abolicionista saluda la noticia con entusiasmo: "Las mujeres sudistas, cuya castidad, según una creencia ampliamente extendida, fue protegida durante los últimos cien años por los linchamientos, iniciaron un movimiento para erradicar esta protección mediante la cuerda y el cadalso" [28].

De hecho, Jessie Daniel Ames se movilizó durante años en contra del "código de caballería" que prevalecía en el sur de los Estados Unidos desde el siglo XIX y que conminaba a las mujeres blancas a comportarse como *ladies* encarnando los valores que caracterizan esta norma de femineidad: la castidad, la piedad, la gracia y la fragilidad. Al convertirse en *ladies*, al convertirse en "verdaderas" mujeres, las blancas se colocaban bajo la protección de los hombres; pero es precisamente porque se someten a una norma semejante que se convierten en seres heterónomos a *proteger*. Por lo tanto, es en tanto que *ladies* que las blancas pueden acceder al estatuto de "mujeres" tanto como a los beneficios sociales y simbólicos que se derivan de dicho estatuto; las afroamericanas no pueden aspirar a estos beneficios. Sin embargo,

las mujeres blancas siguen siendo "menores reponsables" puesto que siempre será posible violarlas discriminando, entre ellas, a aquellas que son *ladies* y aquellas que no lo son, que no lo pueden ser en razón de las relaciones de dominación. Es el caso, por ejemplo, de las mujeres que se movilizaron contra la esclavitud [29] o la segregación, que asumieron la defensa de los hombres afroamericanos, tanto como el caso de aquellas que fueron violadas por hombres blancos, o incluso de aquellas que estaban en una relación de subordinación respecto de otras mujeres que pertenecían a la clase blanca dominante.

Esta conminación a volverse vulnerable, frágil y sin defensa y a construirse dentro de este devenir de lo blanco, define precisamente las condiciones para ser *reconocida* como mujer, excluyendo por eso mismo a todas las mujeres de color de dicha definición, las cuales, para hablar con propiedad, son dejadas sin defensa. La acción del *Woman's Era Club*, una de las primeras y más importantes asociaciones feministas negras creada en Boston en 1894, marca así la invisibilización de las violencias perpetradas contra las mujeres negras, víctimas imposibles, blanco de violaciones sistemáticas que quedaron impunes [30]: "No pretendemos decir que no existan negros canallas. La bajeza no es privativa de una raza. Lo que leemos con horror es que dos jóvenes negras fueron recientemente agredidas de modo horrible por hombres blancos en el sur. Deberíamos deplorar todos los linchamientos de los agresores perpetrados por hombres negros, pero no tenemos oportunidad. Si los agresores tuvieran que recibir un castigo, esto más bien se derivaría de un milagro" [31].

En cierta medida, convertirse en una mujer fue el *medium* a través del cual se materializó la raza blanca: al defender el honor de "sus mujeres", los hombres produjeron un grupo social naturalizado, racialmente exclusivo. Sin cuestionar

este dispositivo racista, la "revuelta contra el espíritu de caballería" que llevó adelante la ASWPL consistió en extraer la defensa de las mujeres blancas de la genealogía del patriarcado blanco tanto como de una concepción de la justicia estructurada por la cultura de los *vigilantes*, a fin de que no dependiera sino de la sola responsabilidad femenina. *Los justicieros* aparecen finalmente como *asesinos racistas*. La ASWPL, a través de este gesto histórico, actuó para deconstruir la retórica sexista de las exacciones racistas, haciendo injustificable el asesinato de hombres afroamericanos en nombre de la integridad sexual de las mujeres blancas o, más exactamente, en nombre de una norma hegemónica de virilidad blanca tal como había sido durante siglos. De ahí en adelante, si las blancas no tienen que ser defendidas, si se niegan a ser protegidas por sus pretendidos "caballeros sirvientes", las exacciones aparecen como lo que son: barbarie.

Sin embargo, para las mujeres blancas de la burguesía del sur el desafío no había sido nunca dejar de lado la raza sino producir otra norma de femineidad blanca que determinó nuevas modalidades de producción de la raza misma. Dicho de otra manera, si las mujeres blancas que pertenecían a la clase dominante estuvieron, por cierto, en la iniciativa de una forma de subjetivación política femenina inédita (fueron ellas las que produjeron en la escena política un *sujeto* feminista racializado), participaron siempre y plenamente de una subjetivación racial "*nosotros los blancos*". La instrumentalización retórica de la "defensa de las mujeres" no debe hacernos concluir que ha habido una objetivación de las mujeres blancas, las que siguen siendo sujetos impuros de la ideología de la supremacía blanca.

Como sujetas impuras, en otros términos, las mujeres fueron a la vez objeto y *sujeto* de las políticas de "defensa de la raza". "Las leyes de protección son así tecnologías determinantes

para controlar a las mujeres privilegiadas tanto como para intensificar la vulnerabilidad y el declive de aquellas que están del lado de las no-protegidas en esa división operada entre claras y sombrías, entre esposas y prostitutas, entre buenas y malas muchachas" [32].

La "defensa de las mujeres" sigue siendo un motivo recurrente de los sistemas y dispositivos racistas y conoce diferentes expresiones históricas a lo largo de todo el siglo XX. Esta recurrencia histórica del adagio "hay que defender a las mujeres" ha sido objeto de amplias investigaciones en el seno de la teoría y de la epistemología feministas tanto como de los estudios coloniales y subalternos. Gayatri C. Spivak, en *Les subalternes peuvent-elles parler?*, usa esta expresión, que se ha vuelto célebre, para definir lo que ella denomina la alegoría de la producción imperialista de la subjetividad: "hombres blancos salvan a mujeres de color de hombres de color" [33]. Lo que ha cambiado en el contexto colonial en relación con el contexto posesclavista estadounidense es la distinción extraterritorial entre *nuestras* mujeres y *sus* mujeres, y la posibilidad discursiva de atribuir las violencias cometidas contra todas las mujeres, y en particular contra las mujeres indígenas, solamente a hombres indígenas.

Debemos particularmente a Leila Ahmed haber problematizado el motivo discursivo de la defensa de las mujeres en el caso del Egipto colonial como un dispositivo de doble filo que permite, por una parte, "salvar" a las mujeres indígenas de *sus* hombres –legitimando así todas las exacciones perpetradas tanto sobre ellas como sobre ellos– en nombre de la civilización, de la superioridad de la raza blanca y del respeto por las mujeres; y por otra parte obstaculizar las luchas y movilizaciones para la adquisición de derechos civiles y cívicos de las mujeres blancas metropolitanas. La "defensa" no concierne de hecho sino a aquellas que son juzgadas como

suficientemente "respetables" y que se mantienen a distancia de una emancipación de las normas, y es esa emancipación la que participa, según los heraldos de un patriarcado imperial, del borramiento de la "diferencia entre los sexos" que se juzga sintomática de una degeneración de la raza blanca [34].

A comienzos del siglo XXI, las conminaciones a "defender a las mujeres" todavía están activas; y los movimientos feministas que las enfrentan respondiendo "¡no en nuestro nombre!" [35] tienen dificultades para hacerse entender. Esta situación es un conflicto también en el seno mismo de la historia política del feminismo entre una tendencia mayoritaria que sigue siendo complaciente, incluso cómplice, de un *sujeto* político racista y/o nacionalista y una constelación que discute semejante sujeción a las órdenes capitalistas [36] como a las ideologías imperialistas renovadas. Además, el lema "¡Hay que defender a las mujeres!" también se ha transformado. Si solamente algunas mujeres siguen siendo mujeres "a proteger", cuando otras se han visto siempre privadas de toda protección, la fórmula no define en los hechos sino una parte mutilada de las relaciones de poder contemporáneas. En efecto, de ahí en más se constituye un tercer grupo social según un proceso de diferenciación complejo: el de las mujeres reconocidas como únicas garantes de su propia protección, incluso plenamente producidas como *sujetos de la defensa* de una civilización, de una raza o de una nación. La historia de la presencia de las mujeres en los ejércitos y más particularmente en las unidades de combate participa de la genealogía de semejante minoría experimental. A este título, el teatro paradigmático de semejante fenómeno es la prisión de Abu Ghraib. Las fotos de las escenas de tortura acontecidas allí ponían en escena a soldadas del ejército estadounidense. Fueron sacadas entre 2003 y 2004.

Ahora consideradas como agentes de la política de defensa de los Estados Unidos de América, las soldadas a las cuales se les delegó un poder de autodefensa de la nación fueron marcialmente entrenadas para producir un "Nosotrxs, América" destinado tanto a la humillación brutal del "enemigx musulmán" como a la sociedad estadounidense misma. Sujetas impuras, ellas siguen siendo objetivadas e interpeladas como mujeres pero mujeres *liberadas* (que pertenecen a una nación para la cual la igualdad de los sexos se ha convertido en un principio civilizatorio), "feministas" [37] –en el sentido de que encarnan una norma dominante de la femineidad capitalista blanca contemporánea en vías de generalizarse para constituir los nuevos contornos de la raza.

La problemática de la feminización de las profesiones tradicionalmente masculinas, entre ellas los oficios militares, que se suponía que eran una demostración más o menos feliz de las políticas de igualdad, oficia de pantalla de aquello que se trama detrás. Ciertamente este nuevo dispositivo mantiene una relación referencial con la "defensa de las mujeres/defensa de la raza", pero constituye una expresión inédita: ya no hay que defender a *nuestras* mujeres; y del mismo modo, ya no se trata de ir a defender a *sus* mujeres. Se trata, de ahora en adelante, de enviar *a nuestras mujeres a defendernos de esos hombres* –armas últimas de la dominación civilizatoria. Como lo subraya la artista Coco Fusco, esas mujeres no han sido enviadas al frente como si se tratara de *soldados* "como los demás", como si no fueran sino los efectos de las políticas de discriminación positiva destinadas a las minorías de género; fueron llevadas a producir, a elaborar una forma de femineidad que se supone que es el arma más eficaz contra un enemigo cuyo Estado Mayor está convencido de que encarna él mismo una forma de masculinidad eminentemente sexista, púdica, homofóbica, bárbara e "inhumana" [38] de base.

En las escenas de humillación, de sodomía, de toqueteos obscenos (contactos físicos con ropa interior, contacto con sangre menstrual), de violación, de torturas, que retoman los códigos de la pornografía comercial y que usan deliberadamente "jovencitas rubias" [39], se trata de alcanzar el cuerpo de modo no letal (como si las soldadas fueran menos "violentas"), de afectar la integridad y la dignidad de *los prisioneros* pero también, y sobre todo, de destruir las defensas psíquicas del *detenido* tanto como la "moral" de las poblaciones *árabes*. Estas violencias sexuales explícitamente perpetradas dentro del marco de las "tecnologías de género" [40], que pertenecen a una estrategia militar codificada, producen también una nueva figura del *vigilante*: la justiciera. Las soldadas torturadoras, verdaderas sujetas de defensa nacional, fueron objetivadas así como un nuevo dispositivo de castración, una tecnología de dominación al servicio de una norma hegemónica de virilidad cristiana, blanca y capitalista. La experimentación sabiamente pensada de Abu Ghraib marca la actualidad de la cultura del vigilantismo estadounidense en la escena internacional.

Detrás de la fórmula "hay que defender a las mujeres" que caracterizó durante cerca de dos siglos a las exacciones en las cuales los "caballeros sirvientes" masacraron a los hombres de color en nombre de la defensa de *sus* mujeres y de la raza blanca, se perfila un nuevo adagio "Nuestras mujeres nos defienden... y van a ir a sodomizar a *sus hombres* en nombre de la defensa de nuestra civilización".

CAPÍTULO 6 /
SELF-DEFENSE: POWER TO THE PEOPLE!

TERMINAR CON LA NO VIOLENCIA: *"ARM YOURSELF OR HARM YOURSELF"*[1]

"De ahora en adelante, un fusil Winchester debe tener un lugar de honor dentro de cada hogar negro". Esta fórmula, lanzada en 1892 por Ida Wells, resume por sí sola el espíritu de las nuevas movilizaciones[2]. La problemática de la autodefensa armada *legítima* contra la violencia *ilegítima* del racismo y el llamado a las armas del movimiento de lucha contra el sistema segregacionista están en el centro del nacionalismo negro.

A fines de los años 1910, y a lo largo de los años veinte, gran cantidad de intelectuales, de artistas y periodistas que participaban en el movimiento del *Harlem Renaissance* publican editoriales en favor de la autodefensa que proclamaban que el tío Tom estaba muerto. Así, Marcus Garvey considera que hay que tomar nota de que hay una guerra racista que se ha encendido en el país tanto como en el mundo, y que *los afroamericanos* deben entrar unidos a la batalla. Escribe, en octubre de 1919: "Multitudes de hombres blancos en el mundo entero continuarán linchando y quemando *negros* en tanto que sigamos estando divididos. El día en que *todos los negros*, en este país como en los demás, comiencen a sublevarse juntos, entonces ese día veremos al hombre blanco tan aterrado frente la raza negra como hoy lo está frente a la raza japonesa, amarilla. Fuertes gracias a sus 400 millones de cabezas, hoy *los*

negros deben organizarse en el mundo entero para infligir un Waterloo a sus *opresores* (...) Hubo numerosos motines que sacudieron a los Estados Unidos y a Inglaterra últimamente, y apenas terminada la guerra por la democracia habrá todavía bastantes más contra el hombre blanco. En consecuencia, lo mejor que se puede hacer por *los negros* de todos los países es prepararse para responder al fuego con fuego, un fuego del infierno" [3].

La Segunda Guerra Mundial marca indiscutiblemente un giro: mientras que los Estados Unidos se presentan en la escena internacional como una democracia ejemplar en lucha contra el fascismo que destroza a la vieja Europa, las exacciones racistas en su propio suelo se convierten en "indefendibles". Las asociaciones faro del movimiento negro reclutan cada vez más *soldados afroamericanos* y *chicanos* comprometidos en los frentes japonés y europeo. Se organizan motines. Los líderes de la NAACP entienden perfectamente que la posguerra constituye un giro en la movilización contra el linchamiento y por los derechos civiles y cívicos, e inician una campaña sobre las contradicciones de "la democracia Jim Crow". En 1947, la NAACP deposita un petitorio en las Naciones Unidas que encuentra un amplio eco: "No es tanto Rusia lo que amenaza a los Estados Unidos como el Mississippi" [4]. La lucha contra el linchamiento conoce una resonancia internacional [5] y afecta hasta a la Casa Blanca. El presidente Truman reconoce que la cuestión de "nuestros" derechos cívicos "se ha convertido en un problema político mundial" [6]. En 1954, el vicepresidente Richard Nixon declara que "cada acto de discriminación (...) en los Estados Unidos lastima a América tanto como podría hacerlo un espía que se pasara a los servicios de inteligencia de un país extranjero" [7].

Algunos años más tarde, en el contexto sudista y a pesar de las victorias jurídicas recientes del movimiento por los derechos

civiles y cívicos en la lucha por la *desagregación*, el sistema segregacionista sigue estando acerrojado como siempre y la ideología de la supremacía blanca se mantiene, incluso se renueva, con la emergencia de una miríada de milicias que se identifican con el Ku Klux Klan [8]. En este contexto un acontecimiento revelador, el "Kissing Case", marca el renacimiento de la política de autodefensa. Ocurre en la ciudad de Monroe, en Carolina del Norte, a fines del mes de octubre de 1958. Sissy Sutton, una jovencita blanca de 8 años, le cuenta a su madre que le ha dado un beso en la mejilla a uno de los dos niños negros con los cuales había estado jugando toda la tarde unos días antes en compañía de otros niños (cuya mayoría eran blancos y no tenían más de 10 años). Inmediatamente, la familia de la pequeña reúne una multitud en armas y se dirige hacia el barrio donde habitan los dos muchachitos, David "Fuzzy" Simpson y James Hanover Thompson, de 9 y 7 años respectivamente, con la intención de matarlos y linchar a sus madres.

Los pequeños serán finalmente arrestados violentamente por la policía, que los acusará de violación. En prisión, serán maltratados y molestados durante días, se les prohibirá ver a sus familias y no podrán ver nunca a los abogados que las asociaciones afroamericanas habían enviado para defenderlos.

Sus madres serán perseguidas, echadas de su trabajo de empleadas domésticas, hostigadas por la población blanca de la ciudad y amenazadas de muerte por el Ku Klux Klan, que, por la noche, enciende una pira prendiendo fuego inmensas cruces frente a sus casas, y disparan contra la fachada y las ventanas (matando al perro de la familia, Hanover). El 4 de noviembre los muchachitos son llevados ante el juez, que considera el "*affaire*" como un efecto nefasto de la *desagregación*, la consecuencia directa de la mezcla racial en la escuela y del peligro que amenaza a las pequeñas muchachitas blancas.

Siempre sin la presencia de un abogado para la defensa, pero también sin un debate con ellos presentes y sin confrontación con la denunciante, el juez declara a los dos chicos culpables de agresión sexual y de atentado contra el pudor, y los condena a la pena de prisión al menos hasta que cumplan 21 años en una casa correctiva para *negros* (*Morrison Training School For Negroes*).

En la ciudad de Monroe, la sección local de la NACCP está al borde de la disolución; no cuenta sino con seis miembros. En un último sobresalto, dos años antes del "Kissing Case" había elegido un nuevo presidente, Robert F. Williams, militante comunista que no sólo va a renovar su compromiso militante (doscientos reclutas en un año pertenecientes en su mayoría a la clase obrera y no a la clase media, o educada, dentro de la cual la NACCP recluta gente habitualmente) sino que también afirmará su cambio radical filosófico y político. Nacido en una familia comprometida desde varias generaciones atrás en la guerra contra el racismo del sur y las milicias supremacistas, Williams pertenece también al cuerpo de los Marines (antiguos combatientes de la Segunda Guerra Mundial), lo que le vale estar perfectamente formado en el manejo de las armas [9]. En vías de devenir una figura emblemática, aun si controvertida, del movimiento afroamericano, Williams va a hacer de la sección local de la NAACP una verdadera "unidad de combate" [10] esencialmente compuesta por *veteranos experimentados* [11] y decidida a poner término a la injusticia racial y al "Imperio invisible" (término mediante el cual se designa a sí mismo el KKK durante su segundo renacimiento) [12].

Mientras que *los dirigentes* nacionales de la NAACP se niegan a implicarse en lo que califican como "sex case" [13], Robert F. Williams funda en Nueva York el Comité de Combate contra la injusticia racial y dará al "Kissing Case" la amplitud de un

escándalo internacional. Implementa una estrategia para dar una amplia publicidad al *affaire* apoyándose especialmente en los comités constituidos en Europa y que ya se han movilizado por la lucha contra el linchamiento, con la finalidad de liberar a los niños pero también de hacer presión sobre la NACCP, que parece indiferente a su suerte. Alertada, la prensa internacional se moviliza, pero será la foto de una periodista inglesa, Joyce Egginton, para el *London News-Chronicle*, la que transforme al "Kissing Case" en un símbolo. La periodista se infiltró con una cámara en la prisión en donde estaban detenidos los muchachitos haciéndose pasar por trabajadora social y sacó una foto que acompañará el reportaje publicado en primera página el 15 de diciembre de 1958. La foto muestra el estado en el cual se encuentran los niños y se titula "Why?" [*¿Por qué?*] y será reproducida por varios diarios europeos. Luego de su publicación, se creó un Comité Internacional de defensa de Thompson y Simpson que llevó adelante una campaña pública de denuncia de la violencia racista estadounidense y se enviaron a Washington millares de cartas de indignación.

El "Kissing Case" marca así un giro en la historia de la lucha contra el sistema segregacionista en razón de dos cambios estratégicos encarnados por Robert Williams. Primero, en el contexto de los movimientos de descolonización, la denuncia sistemática de la política racista norteamericana permite comprender al segregacionismo como parte integrante del imperialismo, y a las exacciones cometidas contra la minoría negra como un colonialismo interno. El "Kissing Case" se convierte así en el símbolo de la lucha contra la barbarie de la América blanca.

En segundo lugar, de modo opuesto a la emoción empática, el "Kissing Case" constituye el principal acontecimiento que pone en crisis el *leadership* y la estrategia de resistencia pacifista

en el seno del movimiento por los derechos civiles. Mientras que los crímenes y las violaciones de niñxs o adultxs negrxs en Carolina del Norte o en los estados del sur limítrofes se perpetúan, de ahora en adelante se organiza una resistencia armada. Robert Williams, para quien el pasaje a la autodefensa armada constituye la única estrategia de sobrevida en la guerra contra la supremacía blanca cuyo brazo armado es el KKK, adoptó una posición marginal a escala de las grandes organizaciones negras. El llamado a la autodefensa armada le vale así a Williams no sólo ser considerado como un opositor a Martin Luther King sino también ser excluido en 1959 de la NACCP y perseguido por el FBI [14]. Acusada de haber sido infiltrada por los comunistas, la NACCP implementó una verdadera política anticomunista apuntando a los militares antiimperialistas, y, en primer lugar, a Williams, supuestamente para adquirir una cierta respetabilidad. Sostenido por W. E. B. Du Bois [15], Williams, aunque reducido al ostracismo, estaba sin embargo en vías de convertirse en una figura intelectual y política mayor del movimiento negro, en el iniciador de una filosofía política de la autodefensa comunista que tomará cuerpo plenamente en el llamado al *Black Power* algunos años más tarde.

En el surco del macartismo, el "Kissing Case" es entonces el síntoma de una propaganda y una política anticomunistas que no solamente fueron los únicos argumentos de la prensa sudista frente a la movilización internacional sino que también dividieron al movimiento afroamericano por los derechos civiles exacerbando los disensos internos. El hecho de recurrir a la violencia como estrategia política nacional se convirtió así en un punto de conflicto con las principales direcciones de las asociaciones negras que acusan a lxs militantes e intelectuales de la autodefensa armada de tratos con el comunismo. Privilegiando una política integracionista de

las minorías raciales, estas asociaciones no dejarán de tomar distancia con una coalición de luchas contra el imperialismo, y de de-solidarizarse con los movimientos revolucionarios de liberación y descolonización a escala internacional.

Gracias a la acción de Robert F. Williams y del Comité de Combate contra la injusticia racial, David Simpson y James Thompson serán liberados bajo algunas condiciones el 13 de febrero de 1959 [16]. Exiliado en Cuba, Williams publica *Negroes With Gun*, obra en la cual desarrolla sus tesis sobre la autodefensa armada. Allí describe de modo atrapante las escenas de enfrentamiento de una guerra racial en los estados del sur; también se desarrollan allí sus posiciones filosóficas sobre la autodefensa en oposición a la estrategia de la acción directa no violenta.

En junio de 1961, en ocasión de las enésimas congregaciones alrededor de la piscina municipal de la ciudad de Monroe, que estaba prohibida a lxs negrxs, lxs militantes fueron alcanzados por las balas de hombres blancos armados. En varias oportunidades, Williams y otros militantes del NACCP intentaron dejar asentada una denuncia y, cada vez, el jefe de policía de Monroe sostuvo que no había visto nada ni tampoco escuchado nada [17]. La situación se repitió en cada acto de violencia cometido contra lxs militantes o la población negra. El relato muestra la estrategia de negación sistemática de las autoridades blancas. Este rechazo a intervenir, este *laissez-faire*, constituye de hecho una forma paradójica de acción directa no violenta, policial, que permite recalificar los actos de autodefensa de lxs militantes y organizaciones negras como si constituyeran una agresión original. Williams retranscribe también los gritos de odio: "¡Maten a *esos negros*" ¡Mátenlos! ¡Tírenles combustible! ¡Quémenlos!" Ese día, ante los aullidos de la multitud que se había reunido, Williams y otrxs militantes no tuvieron otra opción que refugiarse

en su automóvil para evitar ser linchadxs. Allí sacaron sus fusiles.

"Lo que ignoraban", cuenta Williams, es que teníamos armas: la ley del Estado de Carolina del Norte autoriza el transporte de armas en un automóvil en tanto que no estén disimuladas. Yo tenía dos pistolas y un fusil. En el momento en que el otro levantó un brazo para golpearme, yo saqué un arma 45 reglamentaria y le apunté directamente a la cara, siempre sin decir una sola palabra. Miró el revólver sin pronunciar sonido y comenzó a alejarse de nosotros. Alguien en la multitud disparó y la gente empezó a gritar de modo histérico: "¡Maten a *los negros*! ¡Mátenlos! ¡Rocíenlos con combustible!" El populacho comenzó a arrojar piedras contra el techo de mi automóvil. Entonces abrí la puerta, puse un pie en tierra y me erguí con una carabina italiana en mano" [18].

La posición de Williams es una posición filosófica clásica en materia de derecho a la autodefensa. En efecto, considera que el Estado federal fracasa deliberadamente en hacer respetar la enmienda undécimocuarta de la Constitución de los Estados Unidos, que ha sido pisoteada en Carolina del Norte [19]. Más todavía: los tribunales de ese estado dejan impunes las exacciones de *los* militantes del KKK tanto como aquellas de las que son culpables las otras milicias racistas y las poblaciones que las sostienen, lo que hace a esos tribunales ilegítimos para ejercer la justicia. Dicho de otra manera, la violencia ejercida por lxs blancxs es legal pero ilegítima, mientras que las que ejercen lxs negrxs en cambio es ilegal, pero legítima. Como escribe: "Dentro de una sociedad civilizada, la ley evita que *los* fuertes se aprovechen de *los* débiles; ahora bien, la sociedad del sur no es una sociedad civilizada, sino una sociedad que es una jungla y estamos *obligados*, en ese caso, a volver a la ley de la jungla" [20].

Williams preconiza recurrir a la autodefensa en la medida en que no haya justicia para lxs negrxs en América. Más exactamente, afirma que la justicia que está vigente es una justicia blanca que expone a lxs negrxs al riesgo máximo de muerte. Los crímenes de lxs negrxs son crímenes impunes; la justicia es cómplice; la policía es incapaz de proteger a la población negra [21], peor todavía, la entrega voluntariamente a *los asesinos*. La autodefensa es la última muralla para defender la propia vida, aquello a través de lo cual lxs negrxs defienden su misma humanidad [22].

Al mismo tiempo que retoma ciertos temas clásicos del contractualismo, la filosofía enunciada por Williams desafilia la autodefensa de la tradición del individualismo posesivo rompiendo el vínculo entre el concepto de la autodefensa y la noción de defensa de unx mismx entendida como propiedad de la propia persona y de los propios bienes. En este caso la defensa de sí mismx no se basa en un *sujeto de derecho* que lo preexistiría; no está adosada a un individux que posee natural y legítimamente un derecho de conservación y de jurisdicción. Si este *sujeto* existe, es en la medida en que adviene, en la medida en que se produce dentro de ese movimiento polarizado para tener *la vida salvada*.

A aquellxs que lo acusan de hacer apología de la violencia y hacer el juego a las autoridades segregacionistas provocando la represión, responde que la autodefensa no es "amor por la violencia" sino "amor por la justicia" [23]. En este sentido, Williams no opone estrategia de autodefensa y "táctica no violenta" [24]. Según él, la autodefensa interviene cuando la no violencia llega a ese punto crítico en el cual persistir en esa táctica se transformaría en suicidio [25]. Williams se niega categóricamente a hacer el juramento de no violencia que prohíbe pura y simplemente a lxs militantes defenderse frente a las agresiones y a las exacciones padecidas con el pretexto de

que esto equivaldría a utilizar *la violencia contra la violencia*, o que esto exacerbaría la represión.

Estamos aquí en el centro del debate sobre la violencia y la no violencia, así como de la cuestión de la *contaminación* de la violencia de lxs dominantes con lxs dominadxs. El uso de la violencia se niega habitualmente según dos argumentos: o bien en nombre de un efecto de mimetismo que transformaría a lxs dominadxs en dominantes; o bien en nombre del riesgo de una amplificación reactiva que multiplicaría por diez la violencia de lxs dominantes más que detenerla. Según Robert Williams, este debate se deriva de la ideología y no parece ser sino otro modo de desarmar a lxs oprimidxs: de ahí su oposición feroz a una estrategia no violenta de principio.

Williams adopta una definición típicamente marxista de la violencia como partera de la historia y, más específicamente, como principio de la historicidad misma y del cambio social. Frente a aquello que califica como "brutalidad racista blanca", considera que la no violencia y la autodefensa se pueden combinar provechosamente, pero que la violencia es la única en condiciones de "modificar un elemento de la vida social tan fundamental como la opresión racial" [26]. Según él, la estrategia de la violencia defensiva está emparentada con una dinámica insurreccional que es la única capaz de modificar en profundidad las relaciones de poder. La estrategia de la no violencia puede convertir a los transportes públicos en racialmente mixtos, pero no puede derribar ni el sistema racista ni la violencia social y económica cuya reproducción garantiza [27].

Finalmente, para Williams, el uso de la violencia por parte del movimiento por los derechos civiles permite posicionarse en el núcleo del conflicto, declarar la guerra a quienes *defienden sus privilegios* atacando a quienes *defienden sus vidas y su*

libertad; es por esta razón que Williams se presenta como un internacionalista y no como un representante del nacionalismo negro. Para él, la cuestión no es defender una nación sino defender la justicia universal [28]. Exactamente en el mismo momento en el que Williams redacta estas líneas en Cuba, Frantz Fanon elabora una filosofía de la acción violenta en la urgencia de las luchas de liberación nacional –pero también de la muerte inminente–, primero en Argelia y luego en Nueva York, donde es hospitalizado.

LOS *BLACK PANTHERS*: LA AUTODEFENSA COMO REVOLUCIÓN POLÍTICA

Fuentes téoricas entre las principales del *Black Panther Party for Self-Defense*, los textos de Robert Williams fueron profusamente publicados, difundidos e incluso traducidos en el transcurso de los años sesenta. Williams fue una figura destacada del movimiento comunista estadounidense [29] y un pensador de la autodefensa armada; su influencia determinó de modo considerable el giro que adoptaría el movimiento por los derechos cívicos en favor del abandono de la filosofía de la no violencia. Los años sesenta están marcados por el uso manifiesto de la acción directa violenta, más específicamente por la emergencia de una semiología de los cuerpos en lucha y del modo de subjetivación política asociado con ella; esta semiología se extenderá bastante más allá del movimiento negro. Algunos años después del "Kissing Case", la agresión con armas de fuego a un joven militante, James Meredith, que comenzaba por entonces su propia "Marcha contra el miedo" (sin armas y sin protección, según era su voluntad) a través del Mississippi, en junio de 1966, marca el abandono definitivo de la estrategia de la resistencia no violenta pregonada por el reverendo King. Luego de esta

agresión, varios líderes de movimientos que estaban comprometidos con la causa de los derechos civiles y cívicos [30] deben decidir modalidades de prosecución de la marcha.

La marcha continúa reuniendo además miles de personas ante las cuales Stokely Carmichael, miembro del SNCC (*Student Nonviolent Coordonating Committee*) lanzará su llamamiento histórico al *Black Power* [31]. Más allá de los disensos entre los diferentes movimientos, esta marcha es la escena histórica a partir de la cual se opondrán abiertamente dos lógicas políticas relativas a la violencia. Los trabajos recientes sobre la historia del movimiento de los derechos civiles demostraron con claridad que la oposición entre una estrategia de la no violencia (activa) y una estrategia de la violencia (defensiva), que habitualmente se fecha en 1966, deriva de una visión demasiado simplista. Es interesante observar, por ejemplo, que Martin Luther King no se opone al uso de la violencia defensiva –a la autodefensa propiamente dicha– sino que ese día de junio de 1966 no acepta que haya militantes que vayan a las manifestaciones *armados* ostensiblemente porque considera que así ponen en peligro a *los* demás al dar a la policía un "derecho de matar" [32].

Ahora bien, es ese punto en el que se cristalizó la oposición a King, especialmente con la Nación del Islam. Para Malcolm X, la filosofía de la no violencia predicada por King se emparentaba con una prohibición cuyo objetivo era desarmar: la que consiste en decirle a lxs negrxs "no se defiendan contra *los blancos*". No obstante, en los hechos, explica Malcolm X, esta orden hacia la no violencia debería referir no a las relaciones entre lxs negrxs mismxs sino solamente a las relaciones interraciales. King no dice "no sean violentos entre ustedes". Sin embargo, para Malcolm X ésta sería la única conminación hacia la no violencia políticamente válida porque permitiría construir la unidad y la solidaridad negras. Para

Malcolm X, no es anodino que el reverendo King sea el único interlocutor que lxs blancxs han considerado como respetable, y que su movimiento haya sido el único en recibir tanto apoyo, incluso financiero, de lxs blancxs. Al llamar a lxs negrxs a no defenderse, "King es la mejor arma que *los blancos* –que quieren maltratar a *los negros*–, hayan tenido nunca en nuestro país, porque gracias a él, si *el blanco* quiere atacar a *los negros*, *ellos* no pueden defenderse, porque King predicó esta filosofía estúpida: no se supone que ustedes combatan, o no se suponen que ustedes se defiendan" [33]. La no violencia se debe entender y circunscribir a un principio ético-político interno a los grupos movilizados; es entonces una modalidad de subjetivación política que no tiene sentido sino para cuidar a un *nosotros* en devenir, y no *una praxis de resistencia y de combate*.

Que el reverendo King haya quedado en minoría en beneficio de las tesis desarrolladas por Robert Williams, Stokely Carmichael o Elijah Muhammad y Malcolm X, cuya muerte en 1965 fue traumática, marca la emergencia de una nueva generación de militantes resueltxs a pasar a la violencia defensiva. En esta crisis que conoce el movimiento [34], se juega también algo que se deriva de un conflicto entre diferentes formas de compromiso del *cuerpo militante* y una redefinición de la semiología de los cuerpos en rebelión.

Lxs sujetxs que están del lado de la no violencia no son pasivxs, comprometen su cuerpo en la acción y la confrontación por la defensa de ellxs mismxs y sus derechos, lo cual supone una fuerza considerable. El cuerpo encarna un tipo de resistencia cuya condición de posibilidad es la abnegación absoluta, la resistencia ilimitada y el olvido de sí (*no reaccionar nunca*). Es precisamente bajo estas tres condiciones que lxs militantes pretenden hacer de su cuerpo la película sobre la cual finalmente aparecerá la violencia crasa de la agresión.

Esta aparición deberá tener efectos a la vez morales (dicha violencia es intolerable e ilegítima), políticos (esta violencia es ilegal), pero también psicológicos (esta violencia se presentará a los ojos mismos de quien la realice como invivible)[35]. Sin embargo, lo que plantea un problema a la parte del movimiento que juzga a esta estrategia obsoleta es precisamente el hecho de que estas acciones directas no violentas ponen en escena a un cuerpo que resiste bajo la forma de una capacidad de soportar sin descanso. En cierta medida, estas defensas de sí mismx no violenta o violenta se diferencian no en la oposición entre pasividad y actividad, debilidad y fuerza, sino más bien en la temporalidad de la defensa activa y de sus efectos.

Dicho de otro modo, se juegan aquí dos modos distintos de aprehender la historia. El primero toma conocimiento de un largo tiempo de luchas, acepta la violencia como para "trabajar" la historia, para desviar de alguna manera su curso bajo su usura. Entonces la acción de la no violencia y a través de la no violencia es considerablemente laboriosa, utiliza los cuerpos involucrados tanto como la historia misma. Ahora bien, frente a este abordaje teleológico de la defensa, la segunda posición, el acercamiento agonístico, invierte la lógica: estas estrategias políticas de autodefensa toman conocimiento del hecho de que no es posible hacer historia sino dentro de la irrupción en el *shock* –cuando "la violencia se encuentra con la violencia"[36]. Ya no se trata de hacer usura con la historia, hace falta la revolución. Es la metáfora del impacto y no del trabajo sostenido.

La autodefensa es una práctica marcial, una filosofía del combate que considera que el momento, el *kairos* revolucionario, se juega en la eficacia del golpe que se devuelve. De ahí la problemática del *Black Power*, muy inspirada por la lectura de los textos de Frantz Fanon, que consiste en un despliegue de la autodefensa como defensa explosiva, incluso agresiva, y se

traduce en un llamado a responder, o a mostrar que se puede responder "golpe a golpe". Y en estas condiciones, frente al cañón de un arma que está apuntando, hay que responder con un disparo. La autodefensa se entiende entonces como una contraofensiva y crea otra semiología del cuerpo *militante* que no se basa en la ejemplariedad de su martirio sino en el carácter a la vez inexorable e ineluctable de su venganza; que no se inscribe en una metafísica de los fines sino en la inmediatez de un golpe.

Se puede entender cómo, desde ese momento, se articularon una política de autodefensa y una política de la representación y la *afirmación de sí mismx*. En el marco de los movimientos de autodefensa, el hecho de defender atacando es precisamente la afirmación de un derecho injustamente negado y, en consecuencia, la afirmación de un sujetx portador de ese derecho, o más bien de un sujetx que toma y se da a sí mismx un derecho que le es negado. La defensa explosiva tiende así a declarar una guerra que no dice su nombre, es decir, a reestablecer las modalidades de un combate *de armas iguales*. Desde este punto de vista, la defensa explosiva pertenece a una filosofía marcial en el sentido de que los términos y posiciones de la relación de dominación ya no están pensados de modo ontológico (dominantes/dominadxs) o jerárquico (armadxs/desarmadxs) sino de modo diacrónico (agresores/agredidxs). Este repertorio tiene al menos dos efectos: por una parte restituye la dignidad, restaura el orgullo de las minorías oprimidas convertidas en "beligerantes": por otra parte, autoriza el uso indefinido de la violencia [37] tanto como de su semiología durante todo el tiempo que lo exija la lucha revolucionaria.

La emergencia, en noviembre de 1966, del *Black Panther Party for Self-Defense* es emblemática de la repolitización internacionalista del derecho a la autodefensa armada contra la

tradición segregacionista estadounidense y el imperialismo. Si retoma totalmente a su cuenta el principio de la autodefensa armada –el agregado del término *self-defense* al nombre de la organización es una referencia directa a los *Deacons for Self-Defense*–, intenta ampliar su sentido político al mismo tiempo que se inscribe en una historia de los movimientos afroamericanos, antiimperialistas y comunistas inclinados a convertirse a la autodefensa en tanto que la condición por la cual se hace posible un sujetx políticx revolucionarix.

Los *Black Panthers* adoptan así una estrategia ultralegalista que apunta a hacer respetar los derechos de lxs afroamericanxs de portar un arma de fuego como cualquier otrx ciudadanx americanx (en referencia a la segunda enmienda de la Constitución) [38]. Lxs militantes tienen también por costumbre salir provistos de armas y de códigos jurídicos, y de seguir a las patrullas de la policía para intervenir ante la menor interpelación para hacer un acto de presencia, dar testimonio de las irregularidades en los procedimientos y recordar a las personas controladas o detenidas sus derechos. Como lo expresa el co-fundador del BPSS, Bobby Seale, en 1970, la autodefensa armada (y por lo tanto la portación de armas) no tiene como sola y única función defender la vida de lxs militantes: "Hay una regla muy estricta según la cual ningún integrante del partido puede utilizar su arma excepto en el caso de que su vida esté amenazada –cualquiera sea quien ataca, un oficial de policía o cualquier otra persona. En caso de hostigamiento policial, el partido simplemente reproducirá la foto del oficial en cuestión en el diario para que dicho oficial pueda ser identificado como un *enemigo* del pueblo... no se cometerá ningún atentado contra su vida" [39].

En el contexto californiano [40], el principal enemigo del partido es entonces la policía, y por ende las técnicas de autodefensa, al igual que su escenografía, difieren de aquellas que tienen

curso en los estados del sur, donde su primera función es la de proteger a la comunidad negra de las exacciones de las milicias fascistas (y esto incluso si la autodefensa de las minorías raciales sigue siendo criminalizada y hay legislaciones locales que prohíben la portación de armas a los grupos sociales racializados dentro de esos estados). Respetando un código estricto de vestimenta, ropaje negro, con una boina negra y un arma, el objetivo de lxs militantes del BPPSS también es reclutar nuevxs miembrxs que encarnen un tipo de masculinidad negra que elabora una potencia generadora de orgullo, pero también convence de la necesidad de construir una comunidad negra unida contra la brutalidad policial, la América blanca y, más ampliamente, el colonialismo y el capitalismo [41].

La autodefensa promovida por el BPPSS hace eco, entonces, al derecho a la preservación de sí, que tradicionalmente se definía como un acto de resistencia prepolítico, pero que aquí se deriva en mayor medida de una performance de género (*genrée*) racializada donde lo que se vincula con un "celo defensivo" ultralegalista es en realidad una potente palanca de concientización política [42]. La autodefensa no es ya solamente un medio en la lucha, ni siquiera una opción política pragmática, compatible con otras estrategias, como las prácticas de acción directa no violenta [43]. La autodefensa es la filosofía de la lucha misma. Para hablar con propiedad, está generalizada y puede ser definida como una "ofensiva revolucionaria", como la única política que, con toda necesidad, está en la medida de derrocar el imperialismo. Dentro de esta perspectiva, el BPPSS declaró la guerra con claridad: una guerra civil [44], una guerra social [45], una guerra de liberación [46] en el transcurso de la cual no hay finalmente nada para negociar, nada para defender, puesto que no se trata nunca de reivindicar los derechos más fundamentales que desde siempre han sido negados y ultrajados.

No hay nada que defender, si no es un *nosotrxs* que no posee nada porque no es nada sin la acción que se realiza en su nombre, un *nosotrxs* que todo lo puede.

A partir de 1968, el BPPSS abandona el término "autodefensa". Como escribe Christopher B. Strain, "Los *Panthers* comenzaron (...) como militantes de autodefensa; sin embargo, el grupo se convirtió rápidamente en la vanguardia de una revolución social, apartándose de la finalidad de la autodefensa (es decir, de la protección inmediata de sí), incluso cuando justificaba sus acciones valiéndose de la retórica de la autodefensa" [47]. Varias figuras del movimiento, como Bobby Seale, consideran que focalizarse en la autodefensa es claramente parte de una tentativa de desinformación y de desestabilización que pretende desacreditar la acción social y política del partido. La acusación según la cual *los miembros* del BPPSS son *Minutemen negros* [48] deriva claramente de la propaganda. Huey Newton percibe, en lo que le concierne, los efectos contraproducentes de una retórica militante que extrae la autodefensa de una definición estrictamente marcial y virilista demasiado restrictiva que diluye la finalidad misma de la organización [49], que no se corresponde ni con las acciones ni con las líneas ideológicas del movimiento. Si lxs militantes debieran someterse a entrenamientos marciales (aprender a manipular y a disparar un arma sin riesgos, aprender artes marciales), tendrían igualmente la obligación de pensar: leer (prioritariamente Marx, Mao o Fanon), escribir. "La lapicera es un arma (...) puede ensordecer los oídos con el rugido de la voz del pueblo gritando justicia. Puede matar las mentiras escritas con tinta en la prensa del *opresor*" [50].

Además, la filosofía de la autodefensa del BPP, de acuerdo con el manifiesto en diez puntos del movimiento que comenzó a elaborarse en 1966 [51], se fue haciendo más concreto día a día por medio de acciones de lucha contra la violencia social

y de "guerra contra la pobreza": la organización de desayunos en las escuelas de los barrios desfavorecidos, el apoyo escolar, los cursos nocturnos para adultxs, la creación de escuelas y dispensarios, la organización de campañas de vacunación, servicios jurídicos y sociales, los transportes colectivos, las becas para ropas y libros... Estas acciones de fondo fueron invisibilizadas y minorizadas por una campaña de denigración sistemática del BPP llevada adelante por el FBI que fue de la mano de una política de represión sin precedentes que procedió metódicamente a la decapitación del movimiento [52]. La oposición entre autodefensa, por una parte, y política de autogestión social y movilización política, por la otra, orquestada por la prensa y el gobierno, también reforzó la idea de una división sexual del trabajo militante en el seno de partido [53].

A falta de ser una estrategia política exclusiva, la autodefensa aparece también como la materia de un relato, de un mito fundador del sujetx revolucionarix. El *Black Panther Party*, bastante después de haber sido puesto de rodillas por el gobierno, encarnó una política de autogestión defensiva, una verdadera *desmitificación* de la violencia del *opresor*. Elaine Brown, figura del BPPSS [54] recuerda que el partido se presentaba como la vanguardia de la revolución, ya que su primer objetivo era, antes que ningún otro, la organización del *lumpenproletariado*; lxs negrxs componían masivamente este proletariado pauperizado, sub-pago, no empleado o convertido en in-empleable. En lo más bajo de la escala social, estaban los *gangs* y las minorías criminalizadas (las madres racializadas, únicas sostenes de familia, las prostitutas, los consumidores de drogas, los *dealers*, los delincuentes, los habitantes de los tugurios, los que no tenían domicilio). El análisis del modo de producción capitalista y de su derribamiento no podía entonces prescindir de una crítica del sistema sexista-racista

cuyos tres resortes principales son la explotación basada en una división sexual y racial del trabajo productivo y reproductivo sostenido por un estado capitalista, la criminalización sistemática de las minorías raciales operada por un Estado penal y la militarización imperialista emprendida por un Estado colonial.

A través del relato de su recorrido militante, Elaine Brown demuestra que la insistencia del BPPSS en una semiología virilista constituía una primera palanca de concientización que permitía volver a dar a aquellos y aquellas violentadxs el poder de resistir –de transformar al lumpen en ejército revolucionario [55]. En el primer número de *Black Panther*, el periódico del movimiento, que fue publicado el 25 de abril de 1967, la apología de la autodefensa armada se expresa efectivamente en términos de un *gun power* (si la policía era la única que tenía ese poder, de ahora en adelante una parte del pueblo negro lo ejercería también). *Los "Hermanos"* del BPPSS son presentados como la "crema de la masculinidad negra. Están ahí para la protección y la defensa de nuestra comunidad negra". Algunas líneas más adelante, el texto precisa: "*Estos Hermanos* tienen una perspectiva política. Lo que es más importante, están ahí, en lo más bajo de la escala social, donde se encuentra la mayoría de nuestro pueblo" [56].

Dicho de otra manera, el BPPSS pretende situarse y llevar adelante la lucha desde las condiciones materiales de existencia de la gran mayoría de lxs negrxs: la sobrevida. En esta perspectiva, como escribe Elaine Brown, lxs militantes eran consideradxs como cualquier otrx militante: el género y la sexualidad de lxs negrxs constituían un arma que había que volver contra el opresor para abatirlo –"nuestro género no era sino otra arma, otro instrumento de la revolución" [57].

Ahora bien, el problema precisamente es esa distribución de las armas que asigna a *algunos* las armas de fuego, y a otras

su sexo, y olvida la larga e ilustre genealogía de las mujeres afroamericanas en lucha que siempre estuvieron armadas. Incluso definida como un arma de autodefensa, cuanto más la identidad sexual colonizaba el imaginario de la liberación, más constituía un arma de doble filo que terminó volviéndose contra lxs militantes mismxs. Es tanto más complejo cuanto que el BPPSS produjo sin embargo una crítica severa del "chauvinismo macho": para ser verdaderamente revolucionario, la lucha debía predicar y sostener la liberación de las mujeres.

Las críticas de la deriva virilista en el *Black Power* se expresarán abiertamente más tarde en el seno del partido: "Lo que *ellos* querían estaba muy lejos de nuestra revolución, la habían perdido de vista. *Demasiados* parecían quedar satisfechos apropiándose para *ellos mismos* el poder que el partido había adquirido, y que asimilaban, en una ilusión enceguecedora, a los automóviles, a las vestimentas, a las pistolas. Incluso estaban listos para hacer dinero con sus principios revolucionarios por el solo beneficio de una Mafia. Y si lo que querían era una mafia, sería sin mí" [58], escribe Elaine Brown en su autobiografía. Por su lado, los movimientos feministas revolucionarios afroamericanos saltaron de entrada a la palestra. Considerando que la virilidad heterosexista es intrínsecamente uno de los pilares del sistema capitalista imperial, era suicida hacer la revolución colocándose una máscara blanca (tener poder es ser *un hombre*, y ser *un hombre* es ser *blanco*) [59].

Hay que conectar estos debates sobre la masculinidad negra con las discusiones que se encendieron en el seno del BPPSS sobre la cuestión del feminismo (con frecuencia considerado como una lucha burguesa de mujeres blancas), y más ampliamente del marxismo; en 1967, en ocasión de un

meeting de apoyo a Huey Newton, que acababa de ser detenido, Stokely Carmichael pronuncia palabras que molestaron a la franja comunista más concientizada del movimiento, comenzando por Angela Davis, que cuenta: "habló del socialismo como de 'algo del *hombre blanco*'. Marx, decía él, era un hombre blanco, entonces ajeno a la liberación de los negros" [60]. A la inversa, Carmichael hará poco caso del asunto del patriarcado como si fuera "algo del *hombre blanco*".

Una parte de *los militantes negros* encarnan con claridad esta deriva "contrarrevolucionaria" [61] apuntalados por una mitología reactiva del reconocimiento de la superpotencia de la masculinidad negra como modo de subjetivación político. Su constatación de partida es justa: *los hombres negros* no solamente han sido excluidos de los beneficios sociales y simbólicos de la "masculinidad", sino que, desde la esclavitud, se les ha apuntado en su humanidad, han sido humillados, degradados, castrados por *los blancos*. Sin embargo, estos mismos militantes focalizan en el marco impuesto de esta ideología de género [*genrée*] y racializada para concluir que las mujeres negras, estigmatizadas como matriarcas, castradoras y Jezabel, colaboraron pasivamente y deben de ahora en adelante sostener la revolución permaneciendo en su lugar de mujeres. Para que haya un *sujeto revolucionario* sería necesario que las *mujeres* aceptaran no ser revolucionarias –una forma de precontrato militante.

Ahora bien, en la lucha ideológica que se desencadena para resignificar el poder, esta insistencia en un "chauvinismo" viril que mantiene una relación referencial con el *hombre blanco*, esta obsesión por someter a las mujeres negras a una norma "victoriana" de femineidad de la que han sido siempre históricamente excluidas [62] equivale a construir no una identidad política negra sino a reforzar la dominación ideológica de los valores blancos. Pese a las críticas de las

normas estéticas de lo blanco –y especialmente la crítica al alisado y al desfrizado de los cabellos–, las mujeres negras son asignadas al hogar y al silencio [63] y obligadas a un blanqueamiento que reifica, en esa misma oportunidad, el poder normativo de una masculinidad burguesa que sigue siendo el significante del poder.

El *blacklash* es inmediato. Esta estrategia organizacional equivale a condenar a las mujeres y los hombres negros a ser solo imitadores [64] grotescos, groseros [65], monstruosos, patógenos, de las normas dominantes del género y de la sexualidad, siempre al costado, fuera o dentro del exceso, reforzando la dominación de las normas que se construyen en la estigmatización de las figuras que repelen y que se autoconstituyen, en esa misma ocasión, como referentes auténticos, como *modelos originales* [66]. Ahora bien, hay que recordar que, en lo que concierne al BPPSS, el machismo fue objeto de una crítica en buena y debida forma. En una entrevista dada al *Guardian* en 1970, Bobby Seale considera que "la lucha contra el machismo es una lucha de clases –es algo difícil de comprender para la gente–. Para entender el machismo de este modo hay que entender que está inextricablemente ligado al racismo (...). En otros términos, cuando afirmamos que "una mujer debe permanecer en su lugar", esta idea está solo a pocos pasos de aquella que consiste en decir "*un negro* debe permanecer en su lugar" [67]. Esta clarividencia sobre las cuestiones de sexismo y racismo permite capturar la intensidad de una verdadera lucha de clases ideológica acerca de estas cuestiones. Bastante mejor quizás que el análisis clásico que articula sexismo y racismo, problematizar esta lucha permite justamente redefinir el género como un "signo ideológico" [68], es decir, como un dispositivo semiótico que produce y engendra las normas de la clase dominante como significantes universales. Estos significantes codifican los cuerpos para

hacer de ellos individuxs socialmente perceptibles, inteligibles, y entonces aceptables, defendibles, pero también los movimientos sociales para hacerlos audibles, legítimos o no.

Los asesinatos sumarios de militantes de los *Black Panthers* orquestados por la operación COINTELPRO no deben ser pensados al margen de las campañas mediáticas de desinformación lanzadas por el FBI, de la producción fantasmática de "contra-hechos" que explotarán hasta el fondo las acusaciones de agresión, violación y asesinatos, renovando el mito del *hombre negro* violento, predador, sexual, hipervirilista, como el de la mujer negra matriarca, mala madre, asistida y responsable de la delincuencia de sus *hijxs* [69]. La permanencia de una definición de la violencia "racial" (es decir, exclusivamente asignada a las minorías racializadas) codificada ideológicamente por el género (una violencia por definición incivilizada, viril o virilista, homófoba o contranatura) hizo del género una de las armas más eficaces para la infiltración ideológica del *Black Power*. Las conminaciones para reestablecer un patriarcado burgués, educado, correspondieron a las normas dominantes de género (blancas por definición) como ideología reguladora, marcando una de las modalidades más eficaces, más continuas, de un dispositivo de dominación que produce, en el seno mismo de las luchas sociales, una forma de vulnerabilidad ideológica. La autodefensa no tiene salida si no trabaja prioritariamente esta lucha semiótica de las clases [70].

CAPÍTULO 7 /
AUTODEFENSA Y SEGURIDAD

SAFE!

Desde fines de los años sesenta en los Estados Unidos, en un contexto en el cual la movilización de las minorías raciales y sexuales está en su clímax, los *Black Panthers* hacen "escuela". En junio de 1969, las revueltas de Stonewall marcan un giro en cuanto a la liberación homosexual y trans, en eco con los movimientos de liberación de las mujeres, antirracistas y antiimperialistas. Para el conjunto de esos movimientos, quienes asesinan son el Estado y su policía. Desde 1965 en San Francisco, lxs militantes LGBTQ organizan la resistencia contra las persecuciones policiales de las minorías sexuales. En el comienzo de los años setenta, el *Gay Liberation Front* (GLF) [1] participa en numerosas acciones con o en sostén del *Black Panthers Party*: la articulación de las luchas anticapitalista, antirracista y antipatriarcal es entonces uno de los pilares del análisis político de gran cantidad de movimientos coligados. "Nuestro opresor más inmediatos es la policía (...) Cada vida homosexual se vive dentro del miedo a la policía, salvo cuando comenzamos a contraatacar" [2].

Movimientos como el *Third World Gay Revolution* (TWGR) o el *Combahee River Collective*, por ejemplo, mantendrán esa línea incluso a contracorriente. A comienzos de 1979, mientras que una decena de mujeres negras es asesinada en pocos meses, el *Combahee River Collective* [3] publica un panfleto titulado

6,7,8... Eleven Black Women. Why Did They Die? [4]. Negándose a la retórica de recurrir a una mayor protección policial o patriarcal, el colectivo vuelve a traducir la cuestión de la seguridad en "autoprotección" entendiendo al sexismo y al racismo no como dos relaciones de dominación adicionadas (como si una y otra se adjuntaran, constituyendo una "doble" discriminación) sino como un único y mismo dispositivo de exposición máxima al riesgo de muerte. Este panfleto es un verdadero manifiesto de autodefensa que explicita los recursos, las técnicas corporales, personales, urbanas y políticas que permiten aprender a protegerse a unx mismx.

En diciembre de 1969, se produce una escisión en el seno del *Gay Liberation Front*. Se crea entonces la *Gay Activits Alliance* (GAA) con la voluntad de concentrar todavía más la acción militante en las luchas homosexuales y no en la articulación con los demás movimientos de liberación y las agendas políticas de las minorías oprimidas. En lo que hace las veces de texto fundador del movimiento homosexual de ese período, *A Gay Manifesto* (escrito por Carl Wittman, firmado y publicado en San Francisco en 1970 por *The Red Butterfly*, una rama del movimiento GLF), el autor critica la idea según la cual la liberación negra o la lucha contra el imperialismo serían prioritarias en relación con la liberación gay. Evocando la violencia física de la que son blanco las minorías sexuales, cita las agresiones perpertradas por *los* "punks" incluso antes que las de la policía. Llamando a una coalición de luchas, el autor considera sin embargo que la solidaridad con los movimientos afroamericanos y chicanos se ve impedida por el "supermasculinismo" y el "machismo" de los hombres de color que fungen de agresores ordinarios desde el momento en que considera que *todos* los hombres están socialmente construidos por el machismo [5]. En ese texto, al mismo tiempo que moviliza un análisis marxista

de la opresión (reconoce que, "arriba", son *los mismos los* que nos oprimen a *todos*), el autor precisa, refiriéndose a Herbert Marcuse, que el colectivo no se autodefine como marxista sino como "radical", ya que toda perspectiva marxista socialista de liberación debe integrar en su núcleo la liberación homosexual.

En 1973, en San Francisco, el GAA constituye un grupo de autodefensa: una patrulla de activistas armadxs, el *Purple Panther Division*, rápidamente rebautizado *Lavender Panthers*. Bajo la égida de su líder –el controvertido Raymond Broshears–, la conferencia de prensa que anuncia la creación de este grupo de "justicieros" (*vigilants*), gays y trans, el 7 de julio, retoma más que claramente la iconografía del BPPSS (logo de una pantera, pero de color violeta) y la portación ostensible de armas de fuego (pistolas y fusiles). Sin embargo, el objetivo que se anuncia difiere del BPPSS. Ya no se trata de luchar contra la brutalidad criminal de las fuerzas policiales sino de intervenir rápidamente en el espacio público en caso de agresión a homosexuales por parte de otras minorías "fuera de la norma".

Mientras denuncian la lentitud de las intervenciones policiales, y dado que *los* agentes aprovechaban los hechos de violencia para maltratar a las víctimas, las patrullas pretenden sin embargo estar defendiéndose contra *los* "punks", *los dealers* y *los gangs* (explícitamente negros, chicanos o sino-americanos). La palabra clave del grupo es "limpiar" el barrio de homófobos. Como precisa Christiana B. Hanhardt en su estudio de referencia, Broshears se convierte rápidamente en una figura central de la liberación gay a comienzos de los años setenta antes de desaparecer de la escena militante. Dio a los *Lavender Panthers* un perfil ideológico inédito, mezcla de "libertarismo, anarquismo, New Age e ideología religiosa carismática, y radicalismo sexual" [6].

La retórica de la "limpieza" ya había sido activada en 1966 por un grupo militante de San Francisco, *Vanguard* (Vanguardia): este colectivo había lanzado una acción llamada *clean weep action* (acción de barrida) cuya carga crítica era evidente. Funcionó contra las autoridades administrativas y policiales, pero también contra los intereses económicos de los promotores que querían limpiar la ciudad de "marginales", se trataba de defender el gueto y de devolver el contenido infamante del insulto. La acción consistía en desfilar en Market Street barriendo y entonando: "All trash is before the broom" [7] (toda la basura está frente a la escoba). Para los *Lavender Panthers*, "limpiar" se debe entender en un sentido que nada tiene que ver con las *Vanguard* y el significado que induce la escenografía de su acción. "Limpiar" de ahora en adelante significa hacer más seguras a las calles de violencia y garantizar la protección de lxs "habitantes", erigiendo por ello mismo una frontera entre aquellxs que son consideradxs como "nosotrxs" vecinxs y lxs otrxs, indeseables.

Siete años más tarde, incluso si se implementan programas concertados con los servicios sociales y la municipalidad en favor de la ayuda para la vivienda, la "limpieza", cuya punta de lanza son los *Lavender Panthers*, sirve directamente a los intereses de los promotores y barrenderos privados que sostienen una comunidad gay "educada", condición ideal para invertir y especular en los barrios históricos. Hacer las calles más seguras, las escalinatas y las entradas de los edificios; hacer más seguros los comercios (especialmente erradicando la prostitución, la pornografía, la droga), los transportes... se convierte en la respuesta a la reivindicación de un derecho de vivir con seguridad. *Be safe!* es la palabra clave de la especulación inmobiliaria que hace del racismo y de la lucha contra la violencia homófoba su caballo de Troya [8]. Desde este punto de vista, San Francisco y Nueva York, y más

particularmente los barrios de Castro y el East Village, se convertirán en el lugar de experimentación en los cuales este eslogan y la política de autodefensa que él enuncia estarán en tensión permanente y harán implosionar a gran cantidad de colectivos.

Los *Lavender Panthers* desaparecen en 1974. Dos años más tarde, una nueva organización, la *Bay Aerea Gay Liberation* (BAGL), creada en 1975, constituye otra patrulla de autodefensa. En el seno de la BAGL, una parte de lxs militantes consideran el derecho a la autodefensa como la primera modalidad de la resistencia a la violencia. Luego del crimen de un homosexual en Tucson perpetrado por estudiantes que apenas recibirán una pena del tipo período de prueba, lxs militantes se unen en la *Richard Heakin Memorial Butterfly Brigade*, llamada más brevemente *Butterfly Brigade*. Esencialmente compuesta de hombres blancos –solo participa una lesbiana de color, Ali Marrero–, el grupo patrulla las calles del barrio con silbatos, libretas, biromes y *walkie-talkies* y hace un repertorio de todas las agresiones homófobas (insultos proferidos en la calle o desde las ventanillas abiertas de un automóvil, acosos, agresiones), especialmente anotando las matrículas. Los silbatos se utilizan como un sistema que permite asustar, hacer huir, dar vergüenza a *los agresores* y protegerse de un eventual altercado físico, pero también como un signo de reconocimiento en el seno de la comunidad, incluso como el símbolo de una solidaridad, de un compromiso "respecto de cuidarse de unxs y otrxs", como lo expresa uno de sus miembrxs, Hank Vilson [9]. Este último es muy claro respecto de los vínculos con la policía: la estrategia consistió en continuar pidiendo a las fuerzas del orden que actuaran contra las agresiones homófobas para visibilizar mejor el no-reconocimiento y la no-toma en consideración de esas violencias por parte de las instituciones [10], pero la finalidad

primera de la *Butterfly Brigade* era antes que nada construir una política alternativa en materia de seguridad. "No queríamos dar a la comunidad la ilusión de que había alguien cuidándonos. Queríamos que cada unx de nosotrxs, en el seno de la comunidad, tuviera la impresión de patrullarse a sí mismx, todo el tiempo, y de ocuparse de lxs demás" [11].

La *Butterfly Brigade* se niega a tener un uniforme que diferencie a sus miembrxs y que hiciera de ella un grupo de aires "paramilitares" dedicado a la seguridad de todxs. La idea era desarrollar una política de solidaridad: la seguridad de cada cual sólo puede ser garantizada si todo el mundo se siente involucrado.a cuando una persona es víctima de violencia y todo el mundo se compromete a reaccionar en caso de agresión. Todo el mundo se tiene que convertir en expertx en autodefensa. Sin embargo, esta interpelación de cada unx –pero finalmente, en esencia, de *los hombres*– para "patrullar" contribuye a institucionalizar un código vestimentario *safe*. Define de quién *uno* se debe preocupar verdaderamente, o ante quién debe desconfiar, así como ante quién se debe solidarizar, produciendo una norma de la masculinidad gay blanca: cuerpo atlético, cabellos cortos y bigote, jeans, *tee-shirt*, campera de cuero y silbato se convierten en el uniforme de la comunidad gay de Castro [12]. El efecto estigmatizante es inmediato y transforma en potenciales homófobos a todos los demás *hombres*, los cuales son vistos como "ajenos" al barrio.

La cuestión de la autodefensa comunitaria sedimenta de este modo en connivencia con las primeras políticas de seguridad (política del "vidrio roto", "vecinxs vigilantes") [13], en las cuales la noción de "seguridad" se promueve como un criterio y marcador pertinentes de la "calidad de vida". Las vidas homosexuales "buenas", "dignas de ser vividas" [14] van a ser redefinidas entonces dentro y a través de una "regulación de

la obscenidad" que se vincula pura y simplemente con la represión de una "sexualidad *unsafe*", prácticas "de riesgo" que designan en negativo los cuerpos *dignos de ser defendidos* y aquellos que son indignos de serlo (que se hacen responsables de ponerse en situación de inseguridad o de ser fuente de inseguridad). Si ciertas prácticas homófobas entonces se reprimen, esta represión pasa siempre y al mismo tiempo por la criminalización de otras formas de homosexualidad y de transidentidad que se juzgan generadoras de inseguridad (moral, física, sexual, civil, social, sanitaria) –molestias sonoras, insalubridad, prácticas sexuales llamadas "de riesgo", prostitución, pornografía, droga, delincuencia, errancia... Del mismo modo, una definición racista de la heterosexualidad "intolerante" (homófoba, tránsfoba) se constituye como una amenaza a la "calidad de vida" de ciertos barrios, y entonces de ciertas vidas homosexuales juzgadas "buenas" y *safe* [15].

El efecto inmediato de semejante dispositivo, que deriva de un esencialismo emocional del "riesgo", es hacer invisibles pero también ilegítimos e ininteligibles, a lxs *queers of color* (afroamericanxs, nativxs, hispanxs) reforzando el prejuicio según el cual todxs lxs homosexuales serían blancxs, y todxs los homófobos negrxs. Este proceso se materializa por medio de la vigilancia policial, la represión de la delincuencia "sexual" (que se juzga obscena) y "racial" (que se juzga violenta), la supresión de las políticas sociales y el desplazamiento geográfico de lxs "anormales" y de las minorías raciales que pertenecen a la clase trabajadora pauperizada hacia otras zonas de la ciudad. Al constituir un objetivo y ser tratadas brutalmente por un Estado penal racista, las minorías raciales están representadas principalmente por los rasgos de sus *hijos* [16] abatidos o encarcelados para defender a una clase media blanca solvente, *safe*, la única en

condiciones de habitar las viviendas "rehabilitadas", de vivir en "sus" barrios, para los cuales reivindica la protección continua de la policía.

En un contexto comparable, en la costa este de los Estados Unidos, en Nueva York, se crea un grupo de autodefensa el mismo año que la *Butterlfy Brigade*, la *Society to Make America Safe for Homosexuals* (SMASH), que acentúa todavía más el choque entre la noción de autodefensa y el proceso de gentrificación sexual y racial. SMASH desarrolla toda una semiología de la masculinidad gay potente, vengativa y en condiciones de defenderse, construida en referencia a una norma que repele la masculinidad racializada, juvenil, delincuente y homófoba. Numerosos colectivos contemporáneos entre los que hemos citado se movilizaron y organizaron, en cambio, para discutir dicha lógica y para encarnar un acercamiento alternativo a la cuestión de la "seguridad" (*safety*). Estos grupos se confrontaron todos con la permanencia de la brutalidad policial –la cual nunca dejó de tener como blanco a la "plebe" afroamericana, socialista y/o *queer*.

En agosto de 1970, cuando se preparaba la conferencia "Revolutionary People's Constitutional Convention", organizada por los *Black Panthers*, y que tendría lugar en septiembre del mismo año en Filadelfia, Huey Newton publica este texto fundamental: *The Women's Liberation and Gay Liberation Movements*, que convoca a una amplia coalición entre los distintos movimientos [17]. Newton evoca el hecho de que la homosexualidad despierta, o provoca, cierta inseguridad entre *los* militantes, *los* hombres heterosexuales afroamericanos. Le habla de y a estos hombres en un "*nosotros*": "Como bien sabemos, a veces nuestro primer instinto es romperle la cara a un homosexual y cerrarle la boca a una mujer" [18]. La dialéctica de la seguridad/inseguridad tematizada por Newton denuncia en negativo la retórica de la

dominación que constituye *al/la aliadx objetivx* en amenaza subjetiva ("*tenemos miedo de poder* ser homosexual (...); *tenemos miedo de que ella pueda* castrarnos").

Interpelados por la ideología imperialista blanca como figura de la violencia sexista y homófoba, *los hombres racializados dieron cuerpo* definitivamente a la inseguridad. Captar esta lógica securitaria en su totalidad supone entonces comprender cómo se replica en el seno mismo de los grupos militantes que estuvieron impregnados por su agenda tanto como por su léxico, y para los cuales los cuerpos de lxs otrxs exponen a la "inseguridad": las mujeres (heterosexuales y lesbianas, blancas y negras), los gays... todxs ellxs fueron constituidos como figuras de la inseguridad para *los hombres afroamericanos* a fin de obligarlos mejor a advenir como *sujetos* en y a través de la adhesión a una norma de masculinidad dominante. *Ser reconocido como hombre* es ser reconocido como blanco, pero también como heterosexual pequeñoburgués. Para Newton "debemos adquirir la seguridad en *nosotros mismos* y tener entonces respeto y sentimientos por todas las personas oprimidas".

AUTODEFENSA Y LA POLÍTICA DE LA RABIA

Constituir la "seguridad" como norma de vida no es posible sino a condición de producir *inseguridades* contra las cuales el Estado aparece (y se presenta) como el único recurso. En los años setenta, los grupos de lesbianas negras, *Women of Color, Third World*, no dejan de denunciar esta lógica que tiene efectos en la agenda del feminismo. La violencia policial entre cuyos objetivos están ellas (y también sus hijxs [19]) va de la mano de la construcción racista de las mujeres negras que

tienen tanta reputación de poder defenderse a sí mismas que no tendrían que se defendidas, o peor, que es necesario defenderse de ellas –y con más razón todavía si están en grupo. El equipo de *softball* Gente, auto-organizado como grupo de autodefensa feminista de lesbianas negras fundado en Oakland, observa en 1974 cuántas lesbianas de color parecen "invisibles si están solas, violentas si están en grupo" [20]. En marzo de 1984, el diario *ONYX*, primer periódico estadounidense lesbo-afroamericano, saca un número cuyo dibujo de tapa representa un grupo de mujeres negras defendiéndose de la violencia de un policía blanco a caballo que acaba de golpear a una de ellas, que quedó tendida en el suelo [21].

La promoción de un pacto de seguridad y su incorporación a ciertas agendas militantes [22] tuvieron entonces como última consecuencia no sólo evidenciar la violencia de Estado sino también predeterminar los modos de cuestionamiento y de coalición, de crear un cierto tipo de militancia, una forma de autodefensa *proteccionista*, deletérea porque estaba articulada con una cartografía emocional tramposa. "Defenderse" consistió entonces en responder a la conminación de "ponerse al abrigo", involucrarse en acciones de protección en función de la manera en la cual los barrios, las calles, las identidades, lxs individuxs o los grupos afectaban a los colectivos o a las causas; o en función de lo que *ejercía violencia contra ellxs* (un individux "amenazante", "desviadx", "extranjerx"). Las políticas de seguridad fueron así coproducidas dentro de y a través de un "sistema de marcas afectivas": una territorialidad sentimental que no solamente cuadricula los espacios, estigmatiza a los cuerpos y naturaliza la relación agresión/victimización, seguridad/inseguridad, Nosotrxs/Ellxs, miedo/confianza, sino que, más todavía, opera una mutación de las subjetivaciones políticas en sentimentalismos

de la amenaza y el riesgo. Lo que se (vuelve a) pone(r) en juego aquí es el giro emocional de las luchas. Y el denominador común sobre el cual se hacen posible las coaliciones se convierte en indefendible hasta tal punto que termina efectivamente por relevar a las estrategias de división operadas por los dispositivos de poder.

Hay que medir también lo que han hecho estas estrategias a los colectivos mismos, a las vidas militantes, a los cuerpos militantes; los *impasses* en los cuales estos últimos se agotaron, incluso se autodestruyeron. La conminación a estar *safe*, segurxs "entre nosotrxs", "en casa", equivale a una política de control de los movimientos cuestionadores que se revela entre las más eficaces para acantonarlos: arriconarlos en estrategias separatistas más o menos pensadas en las cuales lxs militantes se protegen delimitando espacios "seguros", respodiendo de modo mimético a un "pacto de seguridad", transmitiéndolo, generalizándolo. En estos espacios pretendidamente *safe*, donde unx se atrinchera entre pares, estxs últimxs, por definición, no revestirían peligro. El entre-sí *safe* se define entonces por oposición a una exterioridad *insegura*, que suscita miedo u odio; lo que hace impensable, o inaceptable, considerar que las relaciones de poder, la conflictividad o los antagonismos pueden subsistir inevitablemente en el interior y que se ejercen sin discontinuidad. Al quedar en semejante marco de inteligibilidad impuesta, la única "defensa" frente a la inseguridad agazapada en la intimidad misma de los colectivos, para quienes se niegan legítimamente a remitirse a la policía o a la justicia de Estado, es compartimentar, cuadricular, hacer todavía un poco más seguros los lugares comunitarios aislando a tal o cual persona para que su mera presencia *no ejerza violencia sobre tal otra persona*; excluyendo, excomulgando a tal o cual par porque ella/él falló, traicionó, ejerciendo el propio poder entre-sí.

Se constituyeron entonces instituciones judiciales DIY (*Do it yourself*) como simulacros monstruosos: si ya no se trata de dirigirse a la policía y a la justicia dominantes, se autorizan de hecho otras expresiones que avanzan sobre los colectivos. Esta gestión en lo cotidiano de las violencias intermilitantes, al no poder ser vividas bajo el modo de la ofensa y la herida subjetiva [23], es para los colectivos cronófaga y antropófaga. Restringe el imaginario que hace posible la creación de otras modalidades de trabajo de la violencia. Es también emocional y políticamente agotadora, desorienta los procesos de concientización política, arruina los compromisos.

La poetisa June Jordan expresa de modo magistral esta doble conciencia de la *defensa de sí*. Víctima de dos violaciones, cuenta cómo la violación imprimió en ella la convicción última de su impotencia absoluta y cómo la conciencia política puede constituir un "pivote" –o no– de restauración de la potencia de actuar. La primera vez, escribe June Jordan, quien la viola es un hombre blanco: luego de forzarla durante 45 minutos, la arrastra hacia la ducha y la obliga a agacharse para levantar un jabón (el hombre le ordenó "*pick it up!*" –¡levantalo!– para poder sodomizarla a la fuerza). June Jordan se sorprende cuando escucha su propia voz: "*You pick it up!*" (levantalo vos) [24]. En una fracción de segundo el miedo se había desvanecido –más valía morir que obedecer a ese hombre blanco. Apareció la raza para reanimar su cuerpo paralizado. No fue el sexismo sino el racismo lo que funcionó aquí como pivote, elevando su potencia de actuar al nivel del "*do or die*" [25], y la rabia de June Jordan se expresó bajo la forma de la autodefensa en referencia a la existencia de una comunidad en lucha. Entonces logra golpearlo en la cabeza y huir. La raza activó su "rabia autoprotectora" [26]; un hombre blanco viola una mujer negra. En ese momento preciso, dicho hombre encarna a esa masculinidad blanca

predadora y asesina, enemiga histórica de las mujeres afroamericanas.

En la segunda violación, se trata de un hombre negro que militaba en la NAACP. Una noche, cuando ella estaba con otros amigos, él los invita a terminar la velada a su casa tomando una última copa. Las otras personas nunca llegarán. De pronto está sola con el hombre. Cuando él comete la violación, June Jordan está en estado de *shock*, paralizada. Pasaba algo impensable que bloqueó su potencia de actuar: él era negro y ella también. No se había sentido amenazada. "La cuestión de la raza era crucial excepto que, en este caso, la raza me paralizó hasta el punto final de mi propio borramiento. Impactada porque un '*Hermano*' pudiera violarme a mí, su 'Hermana', perdí toda reactividad, toda determinación de resistir y nunca pude 'abrevar en la ira que necesita la resistencia contra los demonios de la dominación'" [27] Aquí es como si la raza hubiera neutralizado su rabia: vemos la estupefacción ante la injusticia insoportable de deber estar en guardia, de deber defenderse incluso también de sus *compañeros* de lucha, los estragos de la violencia pero también la culpabilidad indignada de haber bajado las propias defensas y haber sido violada en un lugar y por una persona que *a priori* eran seguros, dignos de confianza. La violación duró toda la noche.

Cuando por la mañana el hombre deja irse a June Jordan, ella apenas si se sostiene sobre sus piernas y su cuerpo no es sino dolor; ese cuerpo se va a convertir en lo más sucio, lo más mancillado que tenga. La experiencia del asco de sí misma casi la volvió loca. Para June Jordan esos episodios de violencia crasa son testimonio también de la fallas de un feminismo que no construyó para *todas* una comunidad de la cual extraer una "rabia autoprotectora" [28]. El problema no es entonces el hecho de que perduren, en el seno de una

comunidad de ese orden, vínculos de poder, sino que haya víctimas que violenten a otras víctimas; el problema es que esta comunidad que se declara unida sobre la base de una misma relación de dominación –de un mismo "enemigo principal"– no ha estado a la altura de declarar la guerra a ese enemigo, no ha sido capaz de coaligarse para convertirse en una comunidad en la cual unx se siente quizás no segurx pero al menos en relación referencial para elevar el propio poder sin riesgo de alimentar el racismo.

Si los movimientos eligen dinámicas "nacionalistas", "separatistas" o "esencialistas", deben ser coherentes: la cuestión no es estar segurx dentro de un entre-sí fantasmático sino construir y crear territorios desde los cuales politizar, capitalizar la rabia para declarar y llevar adelante la lucha. "Muéstreme su poder y sentiré orgullo" [29]. June Jordan llama a crear otras formas de comunidad coaligada no sobre el basamento de un sujetx tranquilo sino sobre un involucramiento con rabia en el combate.

Safe es un *pharmakon*, un remedio, una orden que alivia: responde, frente a las políticas de gestión discriminadoras y de producción exponencial de riesgos y de inseguridades sociales que exponen gradualmente a vidas "invivibles", a la necesidad *vital* de circular en el espacio público o privado (sin ser violadx, acosadx, abatidx), de asegurar colectivamente condiciones materiales de existencia, de vivir bajo un techo, de crear otras formas de vida, de intercambios, de contraculturas, de prácticas de sí; responde a la necesidad de ayudarse mutuamente, de amar...; pero es también una conminación que envenena, que obliga a vidas militantes, al retiro, que las empuja a cuadricular los propios campos de repliegue, a purgar las propias filas. Cuanto más unx se protege contra la inseguridad, cuanto más agota el poder de aquello que significa una "comunidad" solidaria, coaligada,

de la cual extraer la potencia y la rabia más unx consuma una forma de biopolítica a escala de las luchas, una *biomilitancia*.

DE LA VENGANZA AL *EMPOWERMENT*

Una mañana de invierno de 2008 en Estados Unidos, Suyin Looui fue interpelada verbalmente en la calle cuando caminaba hacia el trabajo: "Hot Ching Chong!" (lo que se podría traducir como "¡Estás buena, chinita!"). Exasperada y sublevada, decide crear entonces un videojuego, *Hey baby!*, en el cual las heroínas son las mujeres. Cuando el juego comienza, usted se encuentra en las calles de una ciudad que se parece a Nueva York o a Montreal armada con un fusil. Entonces vienen a acosarla desconocidos: "Hey, baby, nice legs!"; "Do you have time?"; "Wow, you're so beautiful"; "I like your bounce, baby"; "I could blow your back out..." [30]. En este punto del juego, se puede elegir: o bien se responde algo inquieta y molesta "Thanks!" y se sigue de largo (*el acosador* simula entonces dejarla a usted tranquila y se va, pero se lo encontrará de nuevo unos metros más adelante); o bien usted desenfunda el fusil y dispara hasta matarlo. El hombre yace entonces en un mar de sangre antes de ser reemplazado por una tumba que lleva como epitafio la última frase que le ha dirigido. Usted no gana nada (el número de los acosadores es infinito) [31], sólo la posibilidad de circular por la calle y seguir siendo abordada: esto da al juego una dimensión kafkiana.

En coincidencia con varios proyectos feministas contemporáneos de lucha contra el acoso callejero [32], el videogame inventado por Suyin Looui, al confrontarnos individualmente

con la fantasía vengadora de salir a la calle armada y con la ambigüedad de la satisfacción sádica de "bajar machos" a todo vapor, opone también al vacío contemporáneo de *experiencias felices* nuestra potencia de actuar frente a la violencia.

El intenso placer procurado por un juego en el que somos, *soy*, la heroína "común" es también el hecho de una modificación de las coordenadas de lo posible; este placer nos coloca ante el desafío de elaborar desde nuevas bases lo que es "posible hacer" frente al sexismo –y esto en razón misma de la inefectividad de las políticas públicas para erradicarlo. Sin embargo, es el principio del juego: imaginar una respuesta al sexismo no parece pensable aquí sino en una puesta en escena, en un frente a frente en el cual una mujer sola se ve confrontada con su *acosador*. Desde ese punto de vista, *Hey Baby!* se topa con el imaginario que vehiculiza la gran mayoría de las representaciones de la "violencia cometida contra las mujeres" [33], que interpretan a estas últimas como un grupo más o menos indiferenciado de "víctimas" sin defensa. En cambio, el juego simboliza, al extremo, la idea según la cual la experiencia del sexismo es primero y antes que nada *una experiencia cotidiana, vivida individualmente*.

Al armar a las mujeres con Uzi o Kalachnikov como si se tratara de una solución posible al acoso sexista en el espacio público, el juego ofrece una representación atrapante de la autodefensa. Ésta se percibe aquí como aquello que desborda muy ampliamente las definiciones legales de la legítima defensa basadas, clásicamente, en el principio filosófico de la inmediatez y de la proporcionalidad de la defensa. Indiscutiblemente el dispositivo incomoda: primero en razón del hecho de que la solución propuesta es desproporcionada (por una palabra *los hombres* mueren bajo el fuego de un arma), y luego tal vez, y más sutilmente, porque hace sonreír, y, además, alimenta una *rabia imaginada* [34]. La puesta en

escena mórbida se transforma entonces en una puesta en escena fantasmagórica que provoca una satisfacción real en cualquiera que comparta esa experiencia del sexismo común y corriente (común y corriente porque es cotidiano, permanente y lícito), que nada tiene de lúdico.

Tan espantoso como causante de regocijo, *Hey Baby!* es entonces la oportunidad de dar una vuelta crítica no sólo a la representación habitualmente aceptada de la violencia cometida contra las mujeres sino también a los desafíos relativos al "reconocimiento" de dicha violencia. ¿Qué ocurriría si esa violencia que se ha vuelto invisible fuera reconocida finalmente por aquello que es y aquello que instituye? Un flujo continuo de solicitaciones e interpelaciones, un espacio-tiempo hostil que requiere en todo momento de nuestra atención, igual que quien juega está tomado por la excitación de la partida que está jugando. Si *Hey, Baby!* se desmarca de los discursos y culturas feministas mayoritarias relativas a la violencia sexista, su actualidad parece estar también en ruptura con una genealogía de la autodefensa feminista e ilustra un giro neoliberal del imaginario feminista. Si el juego es un ataque violento a varios de los puntos nodales de estas posiciones, su marco sigue estando vinculado directamente con una cultura de la autodefensa convertida en el lugar de la reivindicación contemporánea a un "contrato de seguridad".

Inspirado en un universo de referencias que se vincula con las producciones culturales llamadas "populares" porque son juveniles y masculinas (incluso si esos adultos y/o mujeres pueden efectivamente consumir esas producciones), *Hey Baby!* es un juego calificado como FPS (*first-person-shooter*). Adopta el punto de vista característico de los videojuegos "de guerra" en el cual quien juega ve la acción a través de los ojos del protagonista virtual. La mayoría de los juegos FPS

ponen en escena un imaginario capitalista y militarista ultraviolento, mezclando las fronteras entre tecnociencias imperialistas y ciencia ficción [35]; un imaginario que también está eminentemente marcado por el género [*genré*] y la raza [*racisé*], como da testimonio el público al cual está destinado este tipo de productos culturales de masa, pero también las normas de género, de sexualidad, de color y de raza que contribuyen a reificar. Mientras que lxs enemigxs tiene una identidad bien determinada (y se trata con frecuencia de muertos vivos, de nazis, de extraterrestres, de comunistas, de mafiosos, de rusos o incluso de terroristas afganos), el personaje principal – en los FPS, forma universal sin contenido– adopta de hecho un punto de vista hegemónico, el de *un hombre* que dispone de los recursos propios de los grupos dominantes de los países más ricos.

Ahora bien, al aplicar ese dispositivo de los FPS a *Hey Baby!*, Suyin Looui *nos* permite jugar en primera persona a una guerrilla urbana feminista. Inventa un espacio-tiempo virtual en el cual obtenemos placer del hecho de responder a la violencia por medio de la violencia. Sin embargo, *Hey Baby!* personifica claramente al *acosador* ideal típico: no son ni *los trabajadores* de oficina, ni *los hombres canosos*, ni *los blancos*. La autodefensa aquí se pone en escena bajo una forma de solipsismo virtual pero consuma, en ese mismo movimiento, la perversión de la "violencia cometida contra las mujeres", la de la calle oscura supuestamente "peligrosa" y la del *agresor* de piel oscura, desconocido; dos presupuestos tan falsos como problemáticos porque entonces la violencia sexista sería cuestión de jóvenes que pertenecen a las clases populares, tendrían que ver con la raza y ocurrirían en el espacio público.

Por cierto, cualesquiera sean nuestras historias, nuestras identidades, experiencias y siluetas, nuestras capacidades

físicas, psicológicas o nuestros capitales, competencias y recursos sociales, nos encontramos con que tenemos que recorrer el mundo virtualmente a través del visor de un arma de fuego, una suerte de super-*ego*: "Contesto, por lo tanto soy".

Esta puesta en escena rompe claramente con los escasos juegos que giran en torno de personajes femeninos, que están extremadamente guionados y nos obligan a identificarnos bien o mal con personajes sobredeterminados en materia de género y sexualidad, de raza y de clase; son juegos en tercera persona en los cuales es difícil ser representado bajo los rasgos de una heroína que encarna las normas estéticas dominantes (el mejor ejemplo es la ahora icónica Lara Croft)[36]. Si los FPS constituyen un espacio-tiempo de homosocialidad principalmente masculina, *Hey Baby!* intenta no tanto parodiar sino resignificar ese espacio tiempo de modo *femenino* y *feminista*. Un primer nivel de lectura consistiría en inscribir este juego dentro del imaginario dominante de la autodefensa armada, luego en ofrecer a las mujeres el *privilegio* casi exclusivamente masculino y ultra-controvertido del manejo virtual de las armas. En este sentido, la exposición virtual y permanente a la violencia extrema produce una forma de familiaridad que participa de un cierto aprendizaje des-generado [*degenré*] de la violencia –la socialización de la violencia banalizada es tradicionalmente uno de los resortes de la construcción y la incorporación de la identidad y de la identificación sexual que discriminan a *los hombres*, y a lxs *Otrxs*.

Pero *Hey Baby!* puede ser leído también como una fábula del *empowerment* que intenta producir una subjetividad potente contra las representaciones victimizadoras más habitualmente admitidas que van de la mano de las estrategias políticas que recurren a la protección del Estado. Aquí la seguridad parece haber sido traducida entonces reinviertiendo una tensión irresuelta y problematizada en el núcleo de la filosofía

política y de los pensamientos sobre la guerra: la exclusión de la autojusticia y de la venganza fuera de la esfera de lo político.

Atrapado en ese movimiento inherentemente negativo del ciclo indefinido de las represalias y del mal por el mal, hacerse *justicia a sí mismx* se piensa habitualmente como la negación misma de un Estado de derecho que "castiga sin odio". Ahora bien, además de la problemática del contractualismo, lo que se juega aquí es también una economía de las emociones políticas. Ciertamente recurrir a la justicia no resuelve "el placer de la venganza"; sólo la autojusticia permite que la cólera, la rabia, mantengan al sujetx *que sufre* la injusticia, el prejuicio, el daño, dentro de una posición que no es completamente replegable a una posición *sin defensa*. Más allá de la mera restauración de una reciprocidad negativa –responder a la violencia por medio de la violencia–, la cuestión de la cólera como deseo de venganza y del placer que se obtiene en la venganza es el hecho de un sujetx que, al contrario de la víctima, no se ve totalmente aniquiladx por la herida del ultraje o la brutalidad de la injusticia, y que mantiene intacta la esperanza de restaurar o reparar una situación de igualdad.

El reestablecimiento de esa subjetividad potente pasa aquí por la mediación sobreprotectora del arma, por el placer inmediato de transformar la ira en un placer –que se obtiene en el juego– derivado de tener por fin la ocasión de vengarse, de sentir alegría y luego un apaciguamiento confiado frente al flujo continuo de *acosadores* que desentonan con la experiencia cotidiana que habitualmente se traduce en el vocablo de la impotencia. El dispositivo en primera persona permite experimentar el placer de *salir de ese lugar*. Sin embargo, *Hey Baby!* rompe precisamente con aquello que constituye el atractivo mismo de los FPS en la medida en que el juego, en sí, es

básico, el diseño de su escenario es de una pobreza desoladora, las pantallas vuelven en bucle *ad infinitum*, y muy pronto se vuelve aburrido masacrar tan fácilmente a estos sexistas "comunes y corrientes".

Aparece entonces la dimensión repetitiva de la violencia sexista y la inutilidad, el no-sentido de la desmesura de la respuesta: ¿para qué sirve la Uzi si *los acosadores* aparecen *ad infinitum*? ¿Para qué sirve masacrarlos si nunca voy a poder estar sola, tranquila? *Hey Baby!* ofrece de este modo una mirada crítica sobre la violencia sexista: lo que la hace insoportable no es tanto nuestra incapacidad para hacer algo, para actuar sobre ella, sino su ineluctabilidad. La conclusión se vuelve de este modo aporética: el placer de poder vengarse queda sustituido por la conciencia desdichada de que eso no sirve estrictamente para nada. Ahora bien, es precisamente en esa aporía donde reside el agotamiento de lo político, y no en el hecho primero de una puesta en escena de la soledad del FPS y de la desaparición de un colectivo, puesto que, en materia de violencia sexual, el *cara a cara* debe ser entendido como una situación eminentemente política.

Sin embargo, el límite último de esta experimentación de la violencia feminista imaginada de la *agency* se encuentra justamente en el arma. Bajo la apariencia de una fábula de venganza gozosa, el juego ilustra el principio faro del neoliberalismo *soft*: el de la autonomía, el del desarrollo de capacidades y valorización de recursos, el de la restauración de las elecciones... Esto se resume en la siguiente fórmula: el poder de. Para decirlo de otra manera, frente al acoso ¡tenés el poder de defenderte! *Hey Baby!* es una representación del *empowerment*[37] feminista que pone en escena un solipsismo virtual festivo, pero puede ocurrir también que no sean la cólera y la rabia lo que constituyan el motor de la acción. El fusil fal aparece como personaje principal y es el verdadero

"héroe" del juego, bastante más que la venganza. Sólo el arma tiene "el poder de". El arma interviene en este juego como aquello que llega para instaurar la integridad corporal y sexual de la "víctima". Es ella que *la* defiende: como si el arma sustituyera al *marido*, al Estado o a la ley que fracasan o se niegan a proteger*la*. El arma constituye una figura metonímica del "*protector*" y reifica la heteronomía de las mujeres frente a aquello que se presenta como un derecho a la seguridad.

Dentro de esta perspectiva, la crítica versa esencialmente sobre la exclusión de las mujeres de un "contrato de seguridad" definido como el enclave de la condición de posibilidad de una plena y completa ciudadanía [38]. En cierta medida, como *el marido* o como la ley, el arma aparece como un "objeto" que materializa al tercero o a la instancia a la cual se delega la propia defensa y que está dotada de una violencia que la sujeta no es capaz de expresar sin ella. El "carácter todopoderoso" adquirido gracias al arma no hace sino redoblar la cuestión de la propia potencia de actuar. En este sentido, se trata de un dispositivo completamente clásico de delegación del derecho relativo a la autodefensa y a la preservación de sí tal como ha sido tradicionalmente definido en la filosofía política clásica; o, más exactamente, se trata de un dispositivo que hace aparecer un contrato tácito que sella la sumisión de las mujeres en el hecho mismo de verse obligadas a ser defendidas. Dicho de otra manera, con un arma, *estoy defendida*, sin arma, *estoy sin defensa*.

CAPÍTULO 8 /

REPLICADORXS

SIN DEFENSA

Desde hace unos treinta años, las campañas audiovisuales, radiofónicas o televisivas que trataban el tema de la violencia contra las mujeres representaron casi todas la misma y única escena de violencia: *la reprodujeron*. Actualizando de este modo la vulnerabilidad que se asigna a la femineidad [1] más que proponiendo formas alternativas y herramientas para responder a la violencia, estas campañas públicas fracasaron en prevenir la violencia sexista.

En Francia, la primera campaña nacional sobre violencia conyugal se lanzó en 1989. Si nos atenemos a los últimos diez años, podemos mencionar las campañas gubernamentales de 2006-2007, "Te quiero un poco, mucho, con locura, nada" que muestra el cuerpo mancillado de una joven antes de terminar mostrando su cadáver en la morgue cubierto por una sábana azul, y el spot de 2007 que hace hablar a una mujer víctima de violencia que describe todo lo que su *marido* le hizo padecer y que afirma "pero por suerte se terminó hace quince días", y el *spot* termina con la vista de una tumba en un cementerio. También podemos mencionar la campaña "hable antes de no poder hacerlo", que muestra mujeres amordazadas (y recuerda el número para llamar en caso de emergencia, el 3919). En 2009, la campaña lanzada por la secretaría de Estado a cargo de la Familia y la Solidaridad pone en escena a dos niñxs "que juegan a que son una pareja"

en la cual *el marido* es violento. Las campañas trienales de 2008-2010 son testigo de la creación del sitio stop-violences-femmes.gouv.fr y la difusión de un anuncio que nuevamente pone en escena a una mujer con el rostro amoratado. Las campañas de las asociaciones tales como *Amnesty International* o *Unicef* lanzadas en Francia no rompen la regla y ponen en escena a mujeres golpeadas y a sus *agresores* (como la campaña "La violencia siempre está de moda"). En el afiche lanzado en 2014 se puede ver a una mujer mestiza o descendiente de inmigrantes coloniales (cuando la mayor parte de las sujetas en las campañas precedentes eran más bien mujeres blancas) cuyo rostro está partido en dos. En una parte de su rostro la foto está desgarrada en varios pedazos y como si la hubieran vuelto a pegar; en la otra, está intacto. Debajo, se puede leer el siguiente pie: "Contra la violencia, la ley avanza", ya que el eslogan de la campaña era "Violencia contra las mujeres: la ley la protege a usted" [2].

Al mostrar la mayor parte del tiempo a una mujer, o más precisamente al reificar sistemáticamente los cuerpos femeninos puestos en escena como cuerpos víctima, estas campañas actualizan la vulnerabilidad como el devenir ineluctable de toda mujer. No vemos sino rostros amoratados, cuerpos que llevan los signos estigmatizantes de los golpes o las heridas (sangre, equimosis), que lloran, imploran o gritan o, por el contrario, mudos, descompuestos en grandes planos, en fragmentos, con los músculos paralizados, los rostros cubiertos por las manos, postrados; se nos dan a ver cadáveres, radiografías, tumbas, ambulancias, luces giratorias, niñxs que han sido testigxs, desconsoladxs o víctimas ellxs mismxs de la violencia sexista. Las imágenes que proponen estas campañas también explotan todas las posibilidades visuales de un dispositivo técnico –la fotografía, más generalmente la cultura visual– que produce efectos de realidad

desmesurados. Estas campañas, llamadas de prevención o de sensibilización [3], pretenden en su mayoría politizar la cuestión interpelando emocionalmente a la opinión pública en general y a las mujeres víctimas en particular, incitándolas a "reaccionar", a "actuar" *antes de que sea demasiado tarde*. Todas prometen "proteger" a las víctimas. Además maliciosamente, estas campañas interpelan también a un tercer espectador, puesto que expresan todas su intención de "visibilizar" ante *los autores* de los hechos de violencia los alcances morales de su acto. Este modo de politización de las violencias funciona sobre tres presupuestos: primero, la idea de que visibilizando un problema éste deviene real; segundo, que es movilizando las emociones [4], y más particularmente la empatía, como la realidad de un fenómeno se convierte en una realidad para *todxs*; tercero, que es mostrando las consecuencias de un acto o de una práctica que se llega a *los autores* de esos actos como *sujetos* morales susceptibles de tomar conciencia de la incivilidad, de la ilegalidad, de la inmoralidad o del peligro (sanitario, social, humano) de sus actos.

En este dispositivo, la interpelación no es nada simple: remite a una tecnología de lo visible que es muy compleja, que está articulada con tres pespectivas y que cruza tres posiciones, "tres intenciones", "tres emociones" [5].

Para retomar las categorías analíticas pensadas por Roland Barthes en *La cámara oscura*, volvemos a encontrar al *operator* (quien da a ver, el fotógrafo), el *spectator* (quien contempla), el *spectrum* (quien es dadx a ver, fotografiadx) –contemplar, ser contempladx, dar a contemplar. Roland Barthes elige el término *spectrum* para insistir en una doble dimensión: el ser que es fotografiado, contemplado, está a la vez dado (o se da) en espectáculo y al mismo tiempo está fijo, capturado en un presente para siempre momificado –de ahí la idea de una presencia espectral. Lo que tiene de particular el dispositivo

fotográfico, entonces, es que hace advenir a un ser haciendo nacer una imagen que ofrece a la mirada y, al mismo tiempo, lo convierte en muerto instantáneamente. El proceso de objetivación se vive como "una microexperiencia de la muerte" –"me convierto verdaderamente en espectro" [6].

Esta metamorfosis mortífera, capaz de fijar eternamente las escenas más "vivas" y espontáneas, se convierte en tanto más fascinante en la medida en que toma por objeto *puestas en escena* de la violencia, del sufrimiento y de la muerte. En las campañas públicas sobre la violencia infligida a las mujeres, las sujetas fotografiadas son, por así decirlo, espectros perfectos que actúan como víctimas efectivamente muertas bajo los golpes de sus *agresores*. ¿Por qué la representación de las relaciones de poder de género, incluso en sus manifestaciones más trágicas, pasa por la simplificación extrema de un espectáculo mortífero (y reproducible *ad infinitum*) de la victimización de las mujeres?

Al analizar las fotografías de estas campañas públicas, hay que señalar, primero, que son las imágenes las que nos llegan sin que lo elijamos: nos topamos con ellas en un viaje en subte, en colectivo, en la calle, en ciertas oficinas, en internet o en la televisión [7]. No hay que descartar la posibilidad de que esas fotografías deje a la mayor parte entre nosotrxs en un estado de indiferencia tanto más probable cuanto que las imágenes inundan nuestras cotidianeidades dentro de un flujo ininterrumpido y cada vez más denso [8]. Sin embargo, porque están construidas como fotografías publicitarias, su semiología es con frecuencia elemental (el sentido es simple, puro, claro, aprehensible sin demasiada reflexión). En este estadio, Roland Barthes distingue dos elementos cuya copresencia genera interés: lo que denomina el *studium* y el *punctum* en una foto. El *studium* es el gusto compartido, el interés cuyo fondo son los referentes culturales e intelectuales

comunes a quienes observan y a la imagen, lo que hace a esta última contemplable, inteligible y digna de ser contemplada con una suerte de curiosidad cómplice, indolente, distante. El *punctum*, por el contrario, es lo que va a atraer la atención de quien observa, el detalle que lo pincha, lo que hace que mire más atentamente y lo que quizás se recuerde de la imagen una vez que se ha desviado la mirada [9]. El *punctum* es también lo que me obliga a admitir que lxs personajes, las escenas de una fotografía existen en alguna otra parte y escapan a esa captura de entomólogo: es ese detalle que marca aquello que les devuelve la vida, su complejidad, su historia y su carne tridimensional. Es precisamente en razón de esa complejidad que el *punctum* no se debe confundir con lo que sería demasiado rápidamente asimilado con un elemento "chocante". En efecto, en las imágenes que nos interesan, el *punctum* precisamente está ausente. La representación de la violencia, o más bien de sus efectos (sangre, equimosis, mímicas de sufrimiento, llantos, gritos...) participa de hecho en el *studium*, en el campo de las representaciones comunes, esperadas, del cuerpo marcado por el género [*genré*] (en este caso de una norma dominante de la femineidad vulnerable), participa en el universo de sentido compartido tal como está codificado justamente por la semiología del género.

A estas fotografías podemos calificarlas con Barthes de "unarias" [10]. Refuerzan el sentido común; son lisas, banales y autorizan a quien observa a pasar ante ellas sin mirarlas, o a hojearlas sin verse capturado por su brutalidad mortífera" [11]. "Fotografiamos cosas para ahuyentarlas del espíritu", decía Kafka al joven Janouch [12]; ¿pero qué es lo que estamos ahuyentando de nuestro espíritu aquí? ¿La impotencia obscena de esos cuerpos víctimas que estas fotografías ponen en escena? ¿O, por el contrario todo aquello que esos cuerpos, esas mujeres son, hacen *además*?

Las fotografías unarias representan mujeres postradas, ensangrentadas, golpeadas, cuerpos muertos que escapan a toda reflexión. Al mismo tiempo, representan a mujeres que responden y encarnan todas normas estéticas de femineidad dominantes: en su mayor parte son jóvenes, blancas, delgadas... Efectivamente, no hay elementos que nos remitan a la complejidad de lo real, a la carne de la vida; la fotografía reifica una norma de femineidad hegemónica que pone en escena asociándolo con un relato de la violencia. Entonces, estas fotos de mujeres violentadas ocupan de hecho todo el espacio. Cualquiera sea el punto sobre el cual se pose la mirada, lo coloniza: "la fotografía es violenta no porque muestre violencia sino porque, en cada oportunidad, colma la vista a la fuerza, y porque en ella nada puede ser negado ni tampoco transformado" [13], escribe Barthes. Y es precisamente esta ocupación forzada la que pone en abismo toda la dimensión violenta de esas fotografías.

Además, al borrar el momento de sorpresa, lo inesperado, lo inédito, la perspectiva adoptada por el *operator* se vuelve omnipotente. Al tomar el partido de no representar sino objetos-víctimas de la violencia, el sujetx que saca la fotografía impone su punto de vista sobre lo real y, en el mismo movimiento, impone también un cierto placer en mostrar el espectáculo de los cuerpos heridos, dominados, incluso muertos, que ha puesto en escena. Esta tendencia a la escopofilia plantea desde nuevas bases la problemática de una erótica de la dominación [14]. Así, el proceso que consiste en ofrecer por la fuerza a la mirada del otrx una sola y única perspectiva simplista, en suscitar en el *spectator*, libre de contemplar sin ser vistx, el mismo poder gozoso que siente aquel que fija los cuerpos que llevan carnalmente los estigmas de la violencia, se deriva de una forma evidente de voyeurismo sádico.

Las mujeres fotografiadas (*spectrum*), esas sujetas vivas, esas existencias vividas y complejas, no solamente son reducidas a *socius* –sujetas de sociedad objetivadas por las cifras de la violencia doméstica tanto como por las normas sociales dominantes; son reducidas a objetos, inertes, muertas– sino que son sujetas congeladas para la eternidad por el dispositivo fotográfico que da fe, de modo autoritario, *de lo que fue*, imponiendo de un cierto modo a todas las mujeres un destino funesto (proyectando de hecho sobre todas las mujeres la amenaza de una violencia ineluctable, *lo que ha sido, será*). Y, frente a su sufrimiento [15] obsceno, que se puede contemplar *a placere* incluso con el rabillo del ojo, estos cuerpos se vuelven también objetos de una "fascinación fetichista" [16].

La erotización de esas mujeres sin defensa, puros objetos, toma todo el espacio de la representación de la violencia de género y no deja lugar a otras representaciones, otras imágenes y fantasías, y por lo tanto otros relatos [17]: estas fotos nos obligan a una visión en la indiferencia de todo pensamiento, lo agotan y toman por la fuerza nuestro imaginario cebándolo con una impotencia gozosa. *¿Quién obtiene placer ante el sufrimiento de otrx? ¿Quién obtiene placer con el espectáculo de la impotencia?* En esta oportunidad, para aquellxs exigidxs a encarnar esta impotencia, para esas existencias en condiciones de identificarse con esta objetivación brutal de sí, es muy incierto que la representación de sí mismx como un *ser golpeadx* suscite un placer cualquiera; es más probable que provoque una miríada de sentimientos y afectos como el disgusto, la vergüenza, el rechazo, la empatía, la negación, el sentimiento de injusticia, el odio, la negación... ¿Cómo pueden estas campañas, en esas condiciones, cumplir con el objetivo que se asignan: "ayudar", "proteger" a las víctimas de violencia? ¿Y entonces a quién se dirigen?

Lo que salta a la vista cuando aparecen estas fotografías son, más precisamente, los efectos y las consecuencias de los actos violentos sobre esos cuerpos más que los cuerpos violentados mismos. Lo que imanta en estas fotos son las huellas, los signos de una potencia de actuar capaz de imprimir su marca sobre los cuerpos de otras; es esa capacidad de violencia extrema. Las campañas públicas son un tributo ofrecido a *los agresores*. Lo que fascina entonces (lo que da miedo, lo que excita o lo que procura placer) es ver ciertamente *lo que produce el hecho de ser poderoso*; lo que produce el hecho de ser capaz de zamarrear, golpear, de herir cuando otras no serían capaces sino de llorar, de gritar o de morir. La pulsión escópica remite así a una dimensión narcisista. De hecho, el goce compete a *aquel* que contempla su propia potencia de actuar, *aquel* que, en el recodo de un pasillo del subte, en un espacio urbano de exhibición publicitaria, se ve a sí *mismo*, ve lo que ha hecho, ve lo que puede hacer. Entonces no estamos colocadxs ante el sufrimiento de un objeto sino ante el poder de un *sujeto*. Estas campañas son trágicas porque en el fondo no tematizan sino un superpoder que se concede a los "*hombres*"; un poder que se presenta como propio de los cuerpos masculinos que raramente se muestran, que raramente se ponen en escena excepto en la puesta en escena de la eficacia, la brutalidad y la licitud de sus golpes. La erotización del sufrimiento de los cuerpos se deriva de un goce de sí, de una estetización embriagadora de los actos de *los autores* de la violencia. En otros términos, lo que estas campañas exhiben y aquello (o a quienes) se dirigen es la violencia gozosa de *los* agentes de violencia.

Es el *perpetrator*, cuarta figura –personaje histórico fuera de cuadro– pero respecto del cual la fotografía es una suerte de oda a su poder de impacto.

FENOMENOLOGÍA DE LA PRESA

Pocas semanas antes de su publicación en 1991, la prensa ya denunciaba la novela *Dirty Week-end* [18] acusándola de ser un escrito incendiario, ultraviolento y pornográfico, y a Helen Zahavi, su autora, de ser una "enferma mental". En la historia de la censura moderna en Inglaterra, la novela es el último *opus* objeto de un pedido de prohibición de publicación y distribución ante el Parlamento de Londres. *Dirty Week-end*, evidentemente, toca un punto ultrasensible. Para la mayor parte de lxs reseñadorxs del libro, se trata de una apología de la violencia que ni siquiera está atiborrada de justificaciones vengativas: sería una violencia gratuita, irracional, sin límite. Bella, la heroína, es la figura misma de la víctima convertida en verduga. Aliada con la brutalidad más obscena –pero declinada en femenino, ¿la brutalidad no está acaso siempre considerada como obscena? – Bella es presentada como una versión contemporánea de la locura femenina asesina: así, su ética se ve reducida a una patología. Ante el texto mismo de Helen Zahavi, estos comentarios carecen totalmente de lo que constituye, sin embargo, el centro del relato, y en este sentido quizás son también el síntoma de una voluntad de *no saber*; voluntad que el mismo texto de Zahavi desbalancea, desestabiliza. Bella es una representación de la banalidad que ha sido violada, ciertamente, y su *week-end* asesino es la ficción metodológica que sirve para hacer vivir esta experiencia, la que la hace, a través de la escritura, acceder a la densidad de lo real y poner a las conciencias en estado de obligación.

La novela desestabiliza también un modo de comprensión ético político habitual dentro de las corrientes feministas contemporáneas, para las cuales la violencia es pensada solamente como expresión de la potencia de actuar de *los*

"dominantes" y no constituye, o ya no constituye, en consecuencia, una opción "política" posible para el feminismo. Dentro de esta perspectiva, la novela es especialmente impactante porque resignifica los *efectos* de la violencia que se ejerce contra las mujeres describiendo lo que la violencia hace a Bella y lo que a su vez puede hacer de ella. Se trata de un "*serial killer* feminista", como lo calificaron las periodistas. De este modo Bella rompe con una ética feminista (o demasiado rápidamente atribuida al feminismo en su conjunto) de la no violencia: es la heroína *sucia* que precisaba el feminismo para cuestionar su propia relación con la violencia: lo que ese hace *dentro de/con* la violencia.

En esta novela, no hay ninguna conversión verdaderamente heroica de la amable, frágil y vulnerable Bella en justiciera sanguinaria que defiende la causa de las mujeres. Se trata de otra cosa. La política se sitúa en otro nivel; justamente en el núcleo de esta intimidad vivida, introspectiva, vencida y desesperada, y, al mismo tiempo, de esta experiencia carnal de una paciencia al límite. *Dirty Week-end* es la historia política del despliegue de un músculo hasta aquí extenuado, ovillado sobre sí mismo, que un día se hace de un martillo para hacer estallar un cráneo. "Política", entonces, en el sentido más feminista del término, en el sentido en el que puede serlo lo personal.

Bella vive sola en un pequeño departamento en un semisubsuelo de un inmueble modesto, típico de Brighton, ciudad costera del sur de Inglaterra. Como millones de otras personas, Bella es una joven sin historias de la que no se supone que nadie se acuerde. En su vida no tuvo ambición, ni siquiera pretensiones a la felicidad más simple o más estereotipada. Además, Bella "aprendió a ser una buena perdedora. Parecía que perder le convenía. Era algo familiar, como un dolor que siempre estuvo dentro y que le faltaría si algún

día desapareciera" [19]. Bella es una antiheroína, un personaje anónimo, una mujer que pasa y apura el paso, una sombra dentro de una multitud. Y a tal punto Bella es común que precisamente puede representar a todas las mujeres. Como escribe Zahavi: "¿usted la encuentra patética? ¿Su debilidad lo asquea? ¿La imagen de sus grandes ojos desquiciados de víctima le revuelve el estómago? No la juzgue. No la juzgue sin haberlo vivido" [20].

Entonces tomemos nota, todas somos un poco Bella. ¿Quién no ha sentido alguna vez la mediocridad existencial de Bella, su propio anonimato, el miedo tan familiar que la acompaña, sus esperanzas abortadas, su agotamiento reivindicativo, su claustrofobia por vivir en su espacio estrecho, por sobrevivir en su cuerpo, su género [21], su humildad para soportar su galera social, su única exigencia de vivir tranquila? Y esto porque más o menos cotidianamente, de modo reiterado y diverso, tenemos la experiencia de toda esta miríada de violencias insignificantes que nos pudren la vida, que ponen a prueba permanentemente nuestro consentimiento; porque tenemos más o menos cotidianamente la experiencia de esas miradas lujuriosas, de esos acosos lícitos, de esas reflexiones humillantes, de esos gestos intrusivos, de esas brutalidades nauseabundas que deterioran nuestros cuerpos tanto como nuestras vidas.

Las primeras páginas que describen la vida de Bella dibujan en negativo lo que podría ser calificado como una *fenomenología de la presa*. Una experiencia vivida que intentamos soportar por todos los medios, de normalizar por medio de una hermenéutica de la negación, intentando dar sentido a esa experiencia vaciándola de su carácter invivible, insoportable. Muy pronto, Bella es agredida por *un hombre* entre los más "comunes y corrientes" [22] (es un detalle importante) que la viola de arriba abajo, y ella intenta sostener cueste lo

que cueste la ficción de una Bella de "antes" de la agresión. Intenta vivir como era su costumbre, de tranquilizarse fingiendo que todo va bien, de protegerse haciendo como si nada hubiera pasado, desrealizando su propia aprehensión de la realidad –enfrente, cruzando la calle, *un hombre* la mira por la noche desde su ventana, pero quizás es ella la que piensa que *un hombre* la está mirando. Bella vive en ese esfuerzo constante que consiste en no asignarse sino poca importancia a *sí misma*: a lo que siente, a sus emociones, a su malestar, a su miedo, a su angustia, a su terror. Este escepticismo existencial de la víctima se deriva de una pérdida de confianza generalizada que afecta a todo aquello que es vivido o percibido como yo. Luego, cuando la negación se le vuelve imposible, Bella "se autocontrola": se ovilla en su propio cuerpo, se encierra en su departamento, hace más pequeño su espacio vital que, pese a todos sus esfuerzos, es violado. Vive en la banalidad de la cotidianeidad de una presa que se quiere ignorar a sí misma, acomodando su vida para salvar su sentido y porque la idea misma de ser una presa convoca a una forma de atención sobre sí que ni siquiera se asigna ella misma.

También ocurre que la agresión, lejos de marcar un punto de ruptura en el itinerario de una vida sin historias, no es sino lo que revela, de hecho, aquello que las experiencias continuas de violencia ya han arruinado antes; ya han dejado marcado en el cuerpo de Bella. Han constituido su propio cuerpo, su relación con el mundo, han estructurado el modo mismo según el cual ese mundo se *le* aparece, *la* toca; han modelado la manera en la cual habita su cuerpo, afecta este mundo y se ha desplegado allí. Entonces no hay retorno posible a una vida *antes* de la agresión. No hay posibilidad de "volver" atrás porque, de hecho, no hay un punto al que aferrarse para volver a encontrar una femineidad retaceada que haya que restaurar o des-violentar.

La historia de Bella es también la historia de *un vecino*, de *un hombre lambda* que vive en el departamento de enfrente y que un día decidió violarla. ¿Por qué? Porque Bella parece tan patética, tan frágil, ya tan "víctima". Y si todas somos un poco Bella, también es porque, como Bella, hemos comenzado primero por no salir a ciertas horas o por ciertas calles, sonreír cuando *un desconocido* nos interpelaba, bajar la mirada, no responder, apurar el paso cuando volvíamos a casa; hemos tenido cuidado de cerrar nuestras puertas con llave, de correr las cortinas, de no movernos, de no atender el teléfono [23]. Y, como Bella, hemos gastado mucha energía en creer que nuestra percepción de esa situación no era digna de tener sentido, que no tenía valor ni realidad: a disimular nuestras intuiciones y emociones, a simular que no pasaba nada que nos debiera sublevar o que, por el contrario, que no era aceptable quizás que estuviéramos siendo espiadas, acosadas o amenazadas, sino que éramos nosotras las que estábamos de mal humor, las que nos volvíamos intolerantes, o incluso las que teníamos mala suerte, que este tipo de "cosas" no nos pasaban sino a nosotras. Precisamente la experiencia de Bella es un cúmulo de briznas de experiencias habitualmente compartidas, pero también es la descripción minuciosa de todas esas tácticas prosaicas, de todo ese trabajo fenoménico (perceptivo, afectivo, cognitivo, gnoseológico hermenéutico) que efectuamos cada día para vivir "normalmente" que se deriva de la negación, el escepticismo, y que vuelve indigno todo lo que se deriva de una misma. Ahora bien, esta normalidad remite de hecho a un criterio de lo aceptable (y entonces también a un criterio de lo inaceptable, de lo que subleva) definido por la perspectiva impuesta por este *hombre* en la ventana: es de acuerdo con su escala de lo aceptable y de lo creíble, según "su mundo propio" que juzgamos que es "normal" padecer lo que *él hace* puesto que es *él* quien juzga "normal" actuar como *lo hace* [24].

Y es desde este horizonte de experiencias conmensurables de la banalidad del poder que Bella se puede convertir en el personaje trágico de un cuento feminista, un cuento ejemplar. Porque la historia de Bella no comienza verdaderamente sino cuando Bella considera que finalmente ya fue suficiente. No hay novela antes de ese punto de inflexión, solo un prólogo [25] que evoca *lo que es ser una mujer* [26].

El vecino de Bella, *el hombre* que la contemplaba por la ventana, la llamaba por teléfono, la despertaba en medio de la noche, *ese hombre* una tarde la siguió. Se sentó a su lado mientras ella se regalaba algunos minutos para disfrutar un rayo de sol del cual se había privado desde hacía semanas; le puso la mano sobre el muslo, le sujetó la muñeca hasta el punto de casi quebrársela, la besó por la fuerza y le prometió que iría a su casa para "hacerle daño" [27]. Bella espera. Espera su turno ante la puerta del mundo de su *violador*. Fue inútil que le dijera que frenara; fue en vano que dijera que era descabellado, que protestara que así no era normal; *él* no entiende, no comprende. Es el "vacío sideral" [28] –ella deja de hacer pie, ya no llega; está desorientada y ya no alcanza a restaurar el sentido–. Sin embargo, Bella va a "pasar al acto". ¿Por qué ese día, precisamente? ¿Está más extenuada por todo ese trabajo hecho para sostener una vida normal? Nada permite responder. Los hechos ocurren como si un movimiento, o más bien una tensión a la escala misma de un músculo cuya existencia todavía ella ignoraba se hubiera manifestado poco a poco, hubiera fecundado un "pequeño núcleo de rabia compacta" [29]. Bella ha dejado de dudar, ha dejado de negar y de esperar, de protestar amablemente mientras intentaba sonreír. Salió entonces de ella misma, salió de su casa, caminó hacia algo: "eran pasadas las tres cuando llegó a las North Laines. Es un barrio donde unx va cuando se quiere consultar a un consultorio *psi*, hacerse leer

las líneas de la mano o conocer el porvenir. Es el barrio místico y altruista de la ciudad. Ahí donde a unx lx llevan de la mano para guiarlx a través de sus sueños" [30].

En el transcurso de esta peregrinación, se encuentra con un vidente iraní [31] que le dice palabras elípticas y con el cual habla largamente: de ella, de su vida, de su llegada a Brighton tres años atrás, de lo que está pasando desde hace varios meses. Le cuenta la fatiga de ser una mujer como si fuera una fábula de la heterosexualidad desencantada. Los deseos, los encuentros, el sexo, el amor libre, el amor que se paga, el desamor, la desilusión, las rupturas, los abandonos, porque se nos dice "que nos dejamos llevar" [32]. Las naderías de la no-atención, del no-interés, de la no-escucha, de las no-miradas, de las no-contemplaciones, del no-cuidado, del no-lazo que generaron en Bella esta convicción profunda de ser un desecho flotante, un objeto arrojado a las costas. La última de la carrera. La lluvia sin que llegue el buen tiempo. Un simple guijarro en la playa. La última en salir de la cama y la última en la fila. La última en todo, para todo el mundo" [33]. Este pasaje de la novela es crucial: Bella dialoga con el vidente pero se habla a sí misma. Se dirige a él pero se escucha. Por primera vez toma en cuenta sus propias palabras, lo que siente, sus juicios. Se vuelve a asignar realidad.

Aparece entonces, detrás de la "excepcional" violencia de su *vecino* "común" toda la violencia de *los protagonistas "conocidos"*, "gente cercana", "familiares" que ha encontrado a lo largo de toda su vida: *maestros, enamorados*, amantes, *amigos, jefes...* este paréntesis retrospectivo vuelve a dar densidad a su punto de vista, a su perspectiva, a su mundo vivido. Entonces vincula todas sus experiencias y objetiva todo lo que ya hizo, todas las resistencias imperceptibles que ha desplegado para atravesar y vivir dentro de esas violencias. Se revela que, si Bella todavía está allí, es que hace

mucho tiempo es una experta en la autodefensa –una autodefensa que no tiene ese nombre, ni ese rótulo, ni el prestigio. Las técnicas de autodefensa que Bella activó cotidianamente fueron eficaces, precisamente, porque le permitieron no ser completamente abatida por la violencia. Evitamiento, negación, astucia, palabra, argumento, explicación, sonrisa, mirada, gesto, huida, esquivada, todas ellas son técnicas del "combate real" que no son reconocidas como tales. Bella toma conciencia entonces de que, hasta aquí, se ha defendido pero que se ha agotado por asumir cosas sobre sí, de que restringió su mundo, que fue cortada en lo más vivo de su ser. Se las arregló con lo que pudo, con lo que le habían enseñado, con lo que había recibido como herencia. Esta técnica que se deriva de aquello que aparece en primera instancia como una cobardía totalmente "femenina" fue la única táctica eficaz para sobrevivir que le permitió salvar la fachada a costa de su propia desrealización. Esto no impide que, hasta ese momento, haya sobrevivido y se haya defendido más o menos bien.

Entonces surge una cuestión: ¿qué puede hacer hoy, qué le está permitido esperar?

Defenderse. Seguir defendiéndose, pero de otra manera: pasar de la táctica a la estrategia. Ya no permanecer encerrada en el mundo del *Otro* evitando los golpes y apretando los dientes. Bella no se libera, no es más "libre" que antes; justamente se da cuenta de que está enojada y de que eso basta para actuar. Esa ira le pertenece. Bella seguirá siendo educada, humana, casi solícita con sus víctimas. Ante la constatación de que, hasta ese momento, se ha defendido de la violencia ejerciendo violencia constantemente sobre ella misma, Bella va a modificar las reglas de su propia acción [34]. Más que actuar "asumiendo sobre ella misma", se va a volver a centrar sobre ella misma, va a cuidarse a ella

misma, y va a actuar sobre el mundo. Y, para eso, necesariamente tiene que *transgredir* las reglas vigentes.

Entonces ocurre: incluso la frágil Bella puede levantar un martillo [35]. Es ella la que, un viernes por la noche, sale rumbo a lo de su *agresor* en plena noche y se introduce en su habitación. Es ella la que, entonces, le explica las nuevas reglas porque *él* ignoraba que el juego había cambiado; es ella la que le asesta varios golpes y le destroza la cabeza, dejándolo en agonía en un charco de sangre. A partir de este punto de no-retorno, Bella, mientras sigue siendo Bella, se va a cuidar a sí misma dando importancia a su realidad. No quería imponerse, no quería molestar a nadie, pero a lo largo de toda su vida, finalmente, resulta que ha sido educada para matar a *los hombres*, porque, de hecho, *esos hombres* hicieron mucho para que Bella llegara hasta ese punto; la educaron muy bien en la violencia y no hace falta demasiada voluntad, o fuerza, para "pasar a la violencia"; no hace falta demasiada técnica, ni demasiado entrenamiento. Precisamente por esa razón es tan fácil violar a una mujer. Ella vió cómo se hacía, vió cómo tenía que hacer, sintió el efecto que eso causa. En el transcurso del fin de semana posterior, *aquellos* con quienes se encuentre al paso van a "pasar por lo mismo". Sin embargo, esos crímenes no son nunca "a ciegas": al no saber que Bella había cambiado las reglas del juego, *todos esos hombres* con los que se cruzó a lo largo de dos días [36], como era habitual, la insultaron, acosaron, golpeado, violentaron, la amenazaron con liquidarla o violentaron a otra mujer.

En realidad, la propia Bella ha llegado a un cierto estadio de madurez: a un punto en el cual la violencia padecida no puede sino convertirse en una violencia actuada. Bella es el *Émile* mutante de Helen Zahavi, es una buena alumna. Nunca practicó artes marciales, nunca recibió un entrenamiento

especial [37] ni aprendió a usar un martillo, un cuchillo, o a disparar una pistola... pero el trabajo sordo de la violencia vivida funcionó en ella como un aprendizaje de la autodefensa feminista dándole, sin que se diera cuenta, los recursos para razonar, juzgar, actuar y golpear –es decir, para advenir al mundo. Bella siente su cuerpo, aprende "sobre la marcha"–. Comienza a confiar en lo que siente (en su odio, su rabia, su miedo, su alegría), en sus deducciones (no, no hay que burlarse de *un hombre* al que no se le pone dura del todo [38], no, no hay que hacer que a una la acompañen [39], no, no hay que abismarse en una calle oscura, no, no hay que estar al alcance de una mano lista para abofetearla a una [40], no, no hay que dejarlos acercarse demasiado al propio cuello [41]... a menos que una esté armada y dispuesta a golpear fuerte), a dar peso a sus elecciones (¿es demasiado pedir vivir sin ser violada?).

Los dos días de Bella representan la temporalidad de una suerte de pasantía de autodefensa feminista, con su práctica acelerada, su socialización de experiencias, sus tomas de conciencia y sus recomendaciones [42]. Bella no *aprendió a luchar* sino que *desaprendió a no luchar*. Al pasar a una estrategia de autodefensa feminista, no se tratará nunca de destilar la realidad para extraer de ella la eficacia de un gesto (inmovilizar, herir, matar...) sino que, por el contrario, se tratará de hundirse en la trama de la realidad social de la violencia para arrastrar hasta ahí a un cuerpo que ya está atravesado por la violencia, para desplegar un músculo ya familiarizado con la violencia pero que fundamentalmente nunca fue educado y socializado en el entrenamiento dentro de la violencia, en *el actuar*.

Si bien hay un cambio, en *Dirty Week-end* no hay sin embargo verdadera metamorfosis. Bella sigue siendo la misma. No se convierte ni en una "histérica sedienta de crueldad", ni en una "magnífica heroína asesina". Helen Zahavi quiere

preservar a su personaje principal dentro de una banalidad femenina a la vez muy singular y muy comúnmente vivida. La autora deja en claro en varias oportunidades que Bella quería que se la dejara tranquila y que, pese a su paciencia a toda prueba, eso no fue posible. Fueron necesarios dos días de violencia pasmosa para que su punto de vista por fin fuera tomado en cuenta, para que fuera tomado en cuenta por *otro*.

EPISTEMOLOGÍA DEL CUIDADO DE LXS OTRXS Y EL *CARE* NEGATIVO

El "pasaje a la violencia", la mutación de Bella no produce una experiencia "inédita": Bella la asesina hace la misma experiencia que Bella la "víctima". Lo que difiere no es el punto de vista sino las experiencias vividas, que siguen siendo continuas. Entonces Bella no consumó una metamorfosis sino que más bien se trata de una *anamorfosis*. Siempre fue la misma: es vista y se ve precisamente de modo diferente, según otra perspectiva. ¿Qué efecto tiene, hoy en día, no ser una mujer sino ser Bella? ¿Qué efecto tiene defenderse? ¿Qué efecto causa ser Bella pero vista desde esta otra perspectiva? Como una anamorfosis en un cuadro en el que se descubre, al mirarlo desde más cerca, o desde otro ángulo, que se trata de tal o cual objeto, tal o cual animal, tal o cual rostro... Para retomar la expresión de Durero para calificar este arte del *trompe-l'oeil*, la anamorfosis es un "arte de la perspectiva secreta": la Bella ultraviolenta es siempre Bella, es justamente otra visión –oculta, prohibida, tabú– sobre Bella, desconocida para la propia Bella. En esto, *Dirty Week-end* tiene la inmensa ventaja de no operar mediante un juicio moral o de distinción ontológica entre la Bella sin defensa y la Bella asesina.

Sin embargo, del lado de los personajes masculinos de la novela –los que acosan y agreden–, el cambio de perspectiva implica un verdadero derrumbe *de su mundo*. En otros términos, los cambios de perspectiva no se derivan tanto de una elección o de la buena voluntad, sino de una relación de fuerza, de un saqueo: los puntos de vista materializan posiciones en las relaciones de poder que solamente la violencia parece estar en la medida de desestabilizar [43]. En *Dirty Week-end*, la venganza de Bella no reside en los crímenes punitivos perpetrados, y Bella no se parece a las figuras clásicas de las "justicieras" (*vigilantes*). Ella misma no se transforma del todo en una cazadora; es otra cosa lo que se juega aquí. Sus crímenes son brutales porque transgreden un esquema de inteligibilidad dentro de y a través del cual se viven mundos completos; iluminan puntos ciegos, ángulos muertos, sensaciones ocultas. Así, estos crímenes crean las condiciones de posibilidad cognitiva de una *empatía*.

Obligar a otrx a ver el mundo desde una perspectiva diferente hace sentir al otrx no tanto aquello que unx siente sino el asombro mismo de que se pueda percibir, sentir, vivir alguna otra cosa: "ella le dio al pequeño uno o dos segundos. Uno o dos segundos para darle tiempo a levantar la cabeza. Le dejó levantar la cabeza y cruzarse con la mirada de ella. El pequeño hombre y la mujer inmóvil se miraron con insistencia. Intercambiaron una larga mirada. Una mirada asombrada ante el giro que tomaban los acontecimientos. El cazador se había convertido en presa. La presa se había convertido en cazadora. El verdugo en condenado. La condenada en verduga. En esa mirada estaba contenida la total toma de conciencia de la situación" [44].

De ahí en adelante, son las presas las que cazan [45]. Esta fábula de la revancha de las impotentes, de las sin defensa y de las frágiles no es una novela del resentimiento sino más

bien la ilustración ficticia de la historicidad de las relaciones de poder (las presas no siguen siendo siempre presas) a partir de una fenomenología de la violencia. Al focalizarse sobre un único personaje, una de las especificidades de la novela de Zahavi es describir la "toma de conciencia" de una relación de poder en tanto que no pasa por un colectivo, y entonces por un proceso de concientización que vuelve a politizar las experiencias individuales. Más allá del vidente iraní que encuentra al azar –y que representa la interioridad de Bella– ninguna otra persona participa del cambio de perspectiva que se produce en ella. Se libera a sí misma. Helen Zehavi tematiza desde nuevas bases uno de los *topoi* de la teoría feminista: la politización de las experiencias vividas de la dominación y la construcción de un sujetx políticx revolucionarix. En el caso de Bella, la subjetivación política pasa por un proceso singular, íntimo, fenoménico; Bella no forma parte de un movimiento colectivo, ni siquiera de un *sujeto político* (un "*Nosotras, las mujeres...*"); ella produce caos en el núcleo de un esquema dominante. Para decirlo de otro modo, trata brutalmente a sus *opresores/agresores* para que *ellos* vean, sientan, para que vivan en carne propia el hecho mismo de *entrar en conocimiento* respecto de otro punto de vista, ajeno, ignorado, borrado y, por definición, obsceno.

Entonces hay que admitir que la concientización no puede depender siempre de la responsabilidad colectiva de lxs violentadxs porque puede ocurrir que, para la mayoría de ellxs, no haya colectivo posible o que el colectivo no los acompañe hasta la puerta de sus casas, ni hasta sus camas. En otros términos, hay tipos de dominación que desrealizan, para hablar con propiedad, vivencias, existencias, cuerpos, que desafilian, para hablar con propiedad, a lxs individuxs de la posibilidad misma de construir un mundo común con otrxs, o que no crean mundos comunes sino con intermitencias. Bella está

sola, está sola en su casa mientras es acosada y no tiene a nadie con quien hablar, a quien pedir ayuda. Está en la autodefensa no por elección sino por pura necesidad.

A través de Bella, Helen Zahavi se dirige así a *los* demás, a *los hombres*, a *los cazadores*. Se trata de hacerlos entrar en el mundo de Bella. Sus palabras están emparentadas entonces con una pedagogía brutal: *¿qué efectos tiene ser una mujer?* No es un juego. No termina con excusas convenidas y arrepentimientos indecentes. Es una revolución política; más todavía, es una revolución ideológica: piense como una presa, viva como "una Bella", sofóquese tal como se sofoca ella, sienta, desplácese, transpire, tirite, desaparezca como ella. "Que *ellos* tiemblen cuando camino detrás de *ellos*. Que apuren el paso, que escondan la cabeza entre los hombros y se apuren para llegar rápido a la casa una vez que cae la noche. Váyanse a su casa, perros. Desvíen la mirada cuando paso. Que sientan acercarse el miedo con paso de lobo y les susurre en el oído... Cerdos alimentados a palizas. Sapos llorones. Desechos sifilíticos. No son nada ni serán nada. El grano de polvo dentro de mi ojo. La mierda en mis zapatos [46]..." En un primer momento, *los cazadores* no entenderán nada, porque un encuentro de ese orden es incomprensible [47], para hablar con propiedad; estarán ciegos, se harán los sordos, permanecerán plantados en sus posiciones: *no se desarmarán* [48]. Más allá de la mera problemática del género, el enunciado vale para toda posición hegemónica: "No se les puede pedir que caminen sin hacer ruido, como Bella. No se les puede pedir que vacilen cuando cada edificio, cada parcela de pasto, cada calle mal iluminada, cada estación, cada metro, cada callejón sin salida les pertenece, y pueden entrar allí si les place. No se les puede pedir que sientan las mismas cosas que una Bella, que tenía la impresión de ser una intrusa hasta en su propia casa" [49]. En efecto, no se les puede pedir eso de modo

cortés, hace bastante tiempo que lo sabemos. Y como no se lo podemos pedir, hay que golpear primero[50].

La novela de Helen Zahavi ofrece la posibilidad de problematizar lo que llamaríamos un *dirty care*, un *care* negativo. A partir de esta fenomenología de la presa, es posible otra genealogía de la ética que habitualmente se asigna a las mujeres, a las posiciones de las minorías, a los grupos minoritarios. Lo que consideramos como una disposición a preocuparse por lxs otrxs, a prestarles atención, a cuidar de ellxs ("care", en inglés), a tomarlxs a cargo, fue teorizado dentro de toda una tradición de la filosofía feminista y, evidentemente, no como una predisposición o una "naturaleza" femeninas sino más bien como el producto histórico de una asignación prioritaria de los grupos en minoría a las tareas de reproducción, de una división sexual y racista del trabajo doméstico como de su liberalización (profesiones del *care*). La historización de esta división del trabajo ha permitido mostrar el tipo de vínculo con el mundo que involucra, sus implicaciones éticas, las posiciones morales que genera, y definirlas como gestos de atención a lxs demás que determinan una moral del *care*[51].

Nuestro objetivo es completar estos análisis desde otra genealogía. Nuestra hipótesis es la siguiente: la preocupación por lxs otrxs se produce a través y dentro de la violencia, y genera un posicionamiento ético bastante diferente de la mera proximidad afectiva, del amor, de la atención empática, de la solicitud afectuosa o de la abnegación en los cuidados más extenuantes (incluso si dichos cuidados pueden despertar en aquellas/aquellos que los prodigan sentimientos negativos, ya que siempre están mezclados con deseos y repulsiones[52]).

La violencia soportada genera una posición cognitiva y emocional negativa que determina a lxs individuxs que la padecen a estar constantemente al acecho, a la escucha del mundo y

de lxs otrxs; a vivir en una "inquietud radical" [53] y agotadora, para negar, minimizar, desactivar, encajar, hacer menor o evitar la violencia, para colocarse al abrigo de ella, para protegerse, para defenderse. Se trata entonces de desarrollar una serie de razonamientos para descifrar a otrx, para hacer razonable, "normal", su acción, para desplegar gestos, actitudes, acciones para no "molestarlx", no "estimularlx", no "desencadenar" su violencia; pero también se trata de vivir con afectos, emociones casi imperceptibles, y sin embargo constantes, para habituarse, insensibilizarse, adaptarse a su violencia. Ya no se trata aquí de "preocuparse por lxs otrxs" para hacer algo que lxs ayude, lxs cuide, lxs reconforte, lxs tranquilice, lxs deje en estado de mayor seguridad, sino que se trata más bien de preocuparse por lxs demás para anticipar aquello que quieren, van o *pueden hacer de nosotrxs* –algo que potencialmente nos desvaloriza, nos fatiga, nos insulta, nos aísla, nos hiere, nos inquieta, nos niega, nos espanta, nos desrealiza.

La atención que se presta aquí a lxs demás no presupone *a priori* un vínculo, un acercamiento, un compromiso hacia otrx: es eminentemente una obligación [54]. Entonces también puede ser definida como un largo trabajo de negación, de evitamiento, de desactivación; una puesta a distancia (una puesta en seguridad), una huida, incluso una preparación para el enfrentamiento, para el combate. De esta idea de atención que caracteriza el *dirty care* es posible derivar al menos dos elementos principales. En primer lugar, la atención que se requiere de parte de lxs dominadxs y que consiste en proyectarse permanentemente sobre las intenciones del otrx, a anticipar sus voluntades y deseos, a fundirse en las representaciones con fines de la autodefensa producto del conocimiento, un conocimiento de los más profundos y documentados sobre los grupos dominantes.

Ahora bien, la objetivación meticulosa del otrx, la necesidad de tomar a otrx como objeto de atención, de conocimiento y de cuidado, lejos de marcar un privilegio epistémico del sujetx de conocimiento, otorgan, por el contrario, una potencia desmesurada al objeto mismo. El objeto se convierte en el centro del mundo que el sujetx apresa desde *ninguna parte*. El sujetx de conocimiento gira constantemente en torno de este punto focal. No hay, en este caso, posición hegemónica del sujetx que conoce, no hay posición dominante, no hay posición de autoridad en el proceso de saber: el sujetx de conocimiento está frente a su "objeto rey", en posición de heteronomía, precisamente porque es dicho objeto el que se confunde con la realidad objetiva, es su punto de vista lo que da el *la* de lo real[55].

El objeto domina: su perspectiva abarca por completo la perspectiva del sujetx, su visión de mundo se impone a expensas de la del sujetx, su marco de inteligibilidad es imperial. Además, la atención del sujetx a su objeto es un trabajo agotador: el grado de atención debe aumentar para que el conocimiento adquirido haga posible la autodefensa. La intensidad de la agudeza debe ser ininterrumpida, o casi. Hay que estar alerta casi permanentemente, lo que produce un agotamiento que impide una atención cualquiera a sí mismx o que hace pasar las propias representaciones, visiones, deseos, intenciones, emociones a un segundo plano, al estatuto de datos dudosos, caprichosos, falsos, de informaciones de menor importancia, incluso de elementos insignificantes. La fuerza de trabajo invertida en el proceso de conocimiento se agota y no se puede reconstituir penosamente sino a condición de un olvido de sí que duplique la desrealización del propio punto de vista, del propio mundo vivido. A la ética del *care* tal como ha sido problematizada habitualmente, habría que agregar una parte sombría, una ética de la impotencia que puede ser

captada a partir de todos los esfuerzos desplegados para defenderse pese a todo.

En este sentido, negativo, el *dirty care* designa el cuidado sucio que unx se da a sí mismx, o más bien a la propia potencia de actuar, cuando unx se convierte, para salvar el pellejo, en lxs expertxs de otrxs. Dicho de otra manera, este esfuerzo permanente para conocer lo mejor posible al otrx con la finalidad de intentar defenderse de aquello que ese otrx nos puede hacer es una tecnología de poder que se traduce en la producción de una ignorancia no ya de nosotrxs mismxs sino de nuestra potencia de actuar que se nos ha convertido en ajena, alienada. Testigxs auténticamente modestxs [56], sometidxs, exhaustxs, dóciles, lxs dominadxs son asignadxs a una relación cognitiva tanto como a un trabajo gnoseológico alienante. Ellxs desarrollan un conocimiento sobre lxs dominantes que constituye un archivo de su carácter todopoderoso fenoménico e ideológico.

En segundo lugar, ¿qué sucede con el "objeto rey"? En toda una literatura relativa al estudio de lo que de aquí en más se puede denominar el conjunto de "injusticias epistémicas" [57], encontramos numerosos trabajos relativos a los saberes dominantes y a los privilegios epistémicos. En ese marco, la elaboración y el estudio del concepto de *agnotología* [58] permitieron demostrar que las posiciones de poder hegemónicas inducen una producción activa de ignorancia. Esta producción es compleja: pasa por la negación de existencias o de puntos de vista terceros, por la universalización de un punto de vista situado que se entiende como la realidad misma (lo real en *sí*), por procesos de percepción erróneos, al bies o de ceguera, por mistificaciones, expoliaciones de conocimientos, denegaciones, criterios de admisibilidad, de credibilidad y de autoridad científicas socialmente centrados, prácticas archivísticas o procedimientos de veridicción que involucran

doble estándares (definiendo lo que es digno de ser conservado, memorizado, lo que es verdadero, objetivo, neutro, científico, lo que constituye un acontecimiento, un hecho); y, en consecuencia, por la amnesia activa, el revisionismo, la *doxa* científica, la producción ideológica, para hablar con propiedad.

Elaborado muy tempranamente por las epistemologías feministas y constituyendo un tema central de la literatura negra (lo que Charles W. Mills denomina, a propósito de la novela de Ralph Ellison, las "novelas epistemológicas"), como estudios sobre lo blanco [*blanchité*] [59], el concepto de ignorancia permite capturar la asimetría entre la explotación cognitiva y gnoseológica de lxs dominadxs y los infinitos beneficios sociales y simbólicos que se derivan de ese trabajo en provecho de lxs dominantes. Ignorantes, lxs dominantes se ven involucradxs en posiciones cognitivas que les ahorran, para hablar con propiedad, "ver" a lxs otrxs, preocuparse por ellxs, tenerlos en cuenta, conocerles, considerarles. Lxs dominantes se acomodan tiempos para ellxs mismxs: conocerse, amarse, escucharse, cultivarse. Al tomarse por objeto exclusivo de atención y de cuidado, ellxs se dan importancia, peso, lugar, y reproducen así las condiciones materiales que garantizan la perennidad de su dominación.

Sin embargo, hay una forma de atención prestada a lxs dominadxs. Como da testimonio la novela *Dirty Week-end, los acosadores, los agresores, los violadores* que son *puestos* en escena manifiestan una forma de obsesión por acorralar a Bella, o a cualquier otro cuerpo violentable. Interpeladxs como *cazadores*, la existencia de un saber propio de la caza supone de parte de lxs dominantes una aptitud para no ignorar: para conocer de *un cierto modo* a sus presas tanto como a sus hábitos, territorios, escondites, ventajas o capitales defensivos [60]... El vecino de Bella la observa, la persigue, la

captura. Es *un cazador.* Más fundamentalmente, echa a Bella del mundo [61].

En el postfacio a *Viernes o los limbos del Pacífico*, Gilles Deleuze cita a Michel Tournier: "*El otro* es para *nosotros* un poderoso factor de distracción, no solamente porque nos perturba sin descanso y nos arranca de nuestros pensamientos intelectuales, sino también porque la mera posibilidad de su aparición arroja un vago fulgor sobre un universo de objetos situados al margen de nuestra atención, pero capaz en todo momento de convertirse en el centro" [62]. Ahora bien, el mundo, para *el cazador*, carece de otrx: sin nadie a su lado, carece de una persona que esté detrás de él y que constituya otra perspectiva, una alteridad que sostenga la densidad de lo real definido como aquello que no percibo yo mismx pero que es percibido, o perceptible, por otrx. Si el otrx no es sino una presa que persigo, que cazo, que capturo a través de mi mirada o en el visor de un arma; si extenderme hacia ella, tocarla, es abatirla, entonces es algo real que ha erradicado la categoría misma de lo posible. El otrx no es ya esa presencia que me trae nuevamente a la "relatividad de lxs otrxs" (de lo no sabido, lo no percibido [63]), y entonces de todo aquello que existe posiblemente por fuera de mi propia percepción.

El rostro aterrado de Bella no es, para *el cazador*, la "expresión de un mundo posible aterrador, o de algo aterrador en el mundo que todavía no veo" [64]. No existe sino la señal de que la cacería se termina. En cambio, Bella no apunta a nadie. No tiene a nadie para seguir, para cazar, para capturar. Sin embargo, Bella está en guardia: el *otro* desapareció igualmente como perspectiva, como presencia tranquilizadora respecto de la misma existencia de un real habitado en común. El otro se ha convertido en una amenaza intermitente, siempre a algunos pasos detrás a sus espaldas, listo para violarla. Para Bella, el mundo se ha convertido en un mundo

donde "todo es posible", un mundo que se trama en permanencia detrás de ella, y que señala una realidad que la amenaza, que se le impone, incluso si no lo percibe por sí misma, y a expensas de la vigencia de su propia percepción, poniendo el peligro su vida misma.

Cuando las presas comienzan a cazar, no se convierten a su vez en cazadoras. Se defienden por necesidad.

Sin embargo, en la generalización de semejante modo de predación asistimos a la transformación de todas las presas. Es la erradicación de toda alteridad o, más bien, *el repliegue de lo posible en el orden de la amenaza o el peligro*; es también la erradicación de toda conflictividad política. La fábula de la autodefensa que constituye *Dirty Week-end* permite comprender que el dispositivo de poder que discrimina a quienes cazan y son cazadxs no apunta a imponer una caza de todxs contra todxs sino la reducción de todxs a presas, diluyendo e invisibilizando las relaciones de dominación en un mundo que se ha convertido en "invivible" para todxs pero donde solo algunxs son matables y siguen siendo efectivamente acorraladxs.

La noche del 26 de febrero de 2012, en Sanford, Florida, en un barrio mayoritariamente blanco, Trayvon Martin, un adolescente afroamericano de 17 años que estaba vestido con una *sweat-shirt* con capucha que le cubría la cabeza, sale de un negocio con un paquete de tortas en su bolsillo. Está hablando por teléfono con su novia. George Zimmerman, voluntario de los programas de vecinos vigilantes, en los cuales es un responsable local (*neighborhood watch volunteer* [65]) está en su automóvil y llama a la policía. Declara que un individuo sospechoso, aparentemente drogado, deambula en el barrio y parece estar mirando las casas. La consigna es no hacer nada y esperar que llegue la policía. Según los testimonios de varios vecinos, se produce un altercado entre Trayvon

Martin y George Zimmerman: este último es bastante más corpulento que el estudiante secundario y tiene diez años más. Cuando llega la policía, Zimmerman sangra por la nariz y Trayvon tiene una bala en el pecho disparada con toda verosimilitud a quemarropa. Luego de semanas de retener información, la policía pondrá a disposición de la familia y la prensa la grabación de la llamada a emergencias (911) que revela que primero hubo un disparo –aparentemente errado, o a modo de advertencia–, y luego se escucha la voz del adolescente que suplica y llora, y luego se escucha una segunda detonación. En los minutos que siguen a la llegada de las fuerzas del orden, se presentan testigos que dicen que Zimmerman hizo un primer disparo sin razón alguna, mientras que sujetaba al adolescente, imposibilitado de huir o moverse, y que este último suplicaba a su asesino.

En el estado de Florida, las leyes relativas a la legítima defensa son particularmente flexibles y garantizan la "inmunidad para toda persona que actúe para protegerse si tiene una sensación de *miedo razonable* que la incita a creer que será asesinada o gravemente herida" [66]. Las leyes de este estado otorgan total libertad a cualquier persona para llevar y valerse con toda impunidad de un arma. La posibilidad de matar a otrx se ve legitimada así por la sola condición de una *sensación* (hay que sentirse amenazadx "razonablemente"). El hecho de basar la "legítima defensa" sobre un *miedo razonable* por definición no puede constituir un criterio que discrimine para juzgar dónde se detiene la *legítima defensa* y dónde comienza el *crimen paranoico*. La policía escucha primero a Zimmerman y luego lo libera. En tanto que la policía de Sanford no recoge prueba alguna que establezca que George Zimmerman actuó "por una sensación razonable", o por una amenaza, o que haya actuado en defensa propia el día del crimen, no será nunca indagado. Habrá que esperar las primeras manifestaciones que denuncien este crimen atroz y

racista, y clamen por el escándalo, para que se abra una investigación por asesinato no premeditado, y que Zimmerman sea detenido (y luego liberado de inmediato bajo fianza) dos meses después de los acontecimientos. Un año y medio más tarde, en junio de 2013, comienza el juicio y, pese a la ausencia de elementos que demuestren la legitimidad del recurso al derecho de la autodefensa, y testimonios y grabaciones abrumadores para Zimmerman, éste será exculpado. En el año que precedió al crimen de Trayvon Martin, George Zimmerman efectuó cuarenta y seis llamados a la policía para señalar alarmas, molestias y peleas de vecindarios, incivilidades en la ruta y sobre todo personas "sospechosas".

George Zimmerman es un *vigilante* del Estado racial. Trayvon Martin estaba *sin defensa* frente a la amenaza que para lxs otrxs significaba ser *un joven afroamericano*. Una presa a abatir en nombre de la legítima defensa. Ahora bien, el marco político-legislativo que rodea la absolución de un asesino señala una tecnología de poder que protege literalmente a George Zimmerman en nombre de su propio pavor de "presa". El miedo como proyección remite así a un mundo donde lo posible se confunde del todo con la inseguridad y determina de ahora en más el devenir asesino de todo "buen ciudadanx". Es el arma de una sujeción emocional inédita de los cuerpos pero también de un gobierno muscular de individuxs bajo tensión, de *vidas a la defensiva*.

AGRADECIMIENTOS /

Una parte de las investigaciones que están en el origen de este libro fueron llevadas adelante gracias a una beca del *Schomburg Center for Research in Black Culture* de Nueva York, así como gracias a una beca de la *Mellon Foundation*, que me permitió proseguir la investigación y la enseñanza en el programa de Critical Theory, en la Universidad de California, en Berkeley. Este libro también es deudor de las discusiones, intercambios y debates que sostengo, desde hace ya largos años, con colegas, estudiantes, amigxs; comunidades o arenas del pensamiento. Finalmente, es deudor de prácticas, reflexiones y compromismos en el seno de los colectivos militantes o de luchas. Los agradecimientos expresados en este libro dan testimonio de mi convicción de que el trabajo del pensamiento está emparentado con el compañerismo. La conflictividad también funcionó, evidentemente, como una incubadora de sentido pese a la puesta a prueba que esto supuso; no habría logrado poner un punto final a esta obra sin el apoyo de personas a las que expreso aquí todo mi reconocimiento. Pienso en Oristelle Bonis y Carine Lorenzoni, en Gael Potin, Kira Ribeiro, Nedjma Bouakra, Francesca Arena, Sarah Bracke, Nathalie Trussart, Elodie Kergoat y Amanda Bay. Pienso más particularmente en Souen Fontaine, cuya presencia, afecto y amistad me son preciosos.

Agradezco a Isabelle Clair, primera relectora de este texto, que fue desde 2013 una interlocutora intelectual privilegiada, una compañera de investigación y de lucha en lo que

hace a la investigación feminista, y una amiga como hay pocas; así como a Judith Butler, a quien agradezco la confianza, la atención y la calidez que me manifestó simplemente, hicieron posible este libro. Finalmente, doy gracias a Grégoire Chamayou, porque es de esos vínculos inquebrantables cuya actualidad intelectual y afectiva atraviesa el tiempo.

Mwen, chabine, manda liv là sa a fanmi an-mwen Dorlin: a nou, Kimbe raid pas molli...

NOTAS /

PALABRAS PARA ESTA EDICIÓN / FUEGOS DE SAN TELMO

1 _ Eduardo Grüner (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa, p. 44.

PRÓLOGO / LO QUE PUEDE UN CUERPO

1 _ Joseph Elzéar Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, Firmin Didot, París, 1828, p. 251-252.

2 _ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 (*Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, Argentina, 2002).

3 _ Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, París, Zones éditions, 2010.

4 _ Ver la introducción de Grégoire Chamayou, *KUBARK. Le Manuel secret de manipulation mentale et de torture psychologique de la CIA*, París, Zones éditions, 2012.

5 _ (N. de la T.) En el original el juego de palabras se organiza a partir del empleo del mismo verbo en las tres oportunidades: "se battre c'est se débattre vainement, c'est *être battu.e*". En español se deben utilizar tres verbos diferentes para ser fiel al sentido.

6 _ Georges Canguilhem define la vida como aquello que está "lejos de semejante indiferencia respecto de las condiciones que le son planteadas", lo que define, para hablar con propiedad, el concepto de polaridad: *la vida es polaridad, o la vida es una actividad polarizada*. Ver *Le Normal et le Pathologique*, PUF, París, 1966, p. 78-79 (*Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, México, 2005).

7 _ El video dura 9 minutos y 20 segundos; se lo puede ver aquí: https://www.youtube.com/watch?v=sb1WywIpUtY (última consulta en julio de 2017).

8 _ En 1965 estallaron las revueltas de Watts. Ver Mike Davis, *Dead Cities*, Verso, Londres, 2006, traducido en parte en *Les Héros de*

l'enfer, Textuel, París, 2007, con introducción de Daniel Bensaïd (*Ciudades muertas. Ecología, catástrofe y revuelta*, Traficantes de sueños, Barcelona, 2015).

9 – Hubo un segundo juicio que tuvo lugar entre febrero y abril de 1993, en el nivel de la Corte Federal, por la violación de los derechos civiles de Rodney King, y que condenará a 32 meses de prisión firme a los dos policías implicados en el linchamiento la noche del 3 de marzo de 1991 (los otros dos serán nuevamente absueltos). Durante este juicio, los jueces reconocieron que los policías actuaron en el marco legal de su función en ocasión de los primeros minutos de la interpelación, y consideraron que los primeros golpes asestados por los policías se justificaron por la actitud recalcitrante de King: serán condenados por los golpes "inútiles".

10 – Ver Seth Mydans, *New York Times*, 10 de marzo de 1993.

11 – Utilizo intencionalmente esta expresión porque George Holliday es blanco, y de hecho habría que entrar en el detalle de un análisis de la movilización de la "opinión" nacional e internacional concerniente al *affaire* de Rodney King. Lo que me interesa aquí es la dimensión performativa de la identidad racial producida, entre otros agentes, por la sala de audiencias y la temporalidad del juicio.

12 – Judith Butler, "Endangered/Endangering: schematic racism and white paranoia", en Robert Gooding-Williams (dir.), *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*, Routledge, Nueva York/Londres, 1993, p. 15-22, p. 15.

13 – *Ibid.*, p. 16.

14 – A título ilustrativo, en un estudio publicado en el *Journal of Health and Social Behavior* en 2005, las autoras intentan demostrar sobre la base de una investigación clínica que lxs afroamericanxs sentirían más cólera que lxs blancxs y tendrían menos recursos para manejar sus emociones de manera "socialmente aceptable". Ver J. Beth Mabry y K. Jill Kiecolt, "Anger in Black and Whites: Race, Alienation and Anger", *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 46, nº 1, 2005, p. 85-101. Estas publicaciones se inscriben en una producción más amplia de saberes racistas continuamente renovados –especialmente en psicopatología, en psicología y en psicosociología–. Quiero agradecer a Paul Preciado el hecho de haberme llamado la atención sobre esta referencia.

15 _ Judith Butler, "Endangered/Endangering: schematic racism and white paranoia", *op. cit.*, p. 20.

16 _ *Ibid.*, p. 16.

17 _ De hecho, el estatuto ontológico de la prueba en el dispositivo judicial es del orden de una construcción narrativa, y más aún si se trata de una prueba visual considerada como el registro de un hecho. Ahora bien, nunca se trata de la captura inmediata de una verdad, sino más bien de la manifestación de aquello que es percibido como visible y decible, y que entonces es legítimo para constituir una prueba. El campo judicial no hace sino ofrecer un terreno de investigación particularmente rico para capturar esta construcción gnoseológica (esquematización) de la percepción, sociohistórica por definición, como aquella hermenéutica que no consiste tanto en construir pruebas desde cero, sino en decidir qué es judicialmente una prueba "objetiva". Este proceso también queda incluido en la pretensión de estatuir algo sobre la "verdad desnuda" de los *hechos*. Sobre este punto, ver el artículo de Kimberlé Crenshaw y Gary Peller, "Reel Time/Real Justice", en Robert Gooding-Williams, *Reading Rodney King, Reading Uprising*, *op. cit.*, p. 56-70.

18 _ Kimberlé Crenshaw y Gary Peller, "Reel Time/Real Justice", *op. cit.* p. 61. Ambxs autorxs hablan de una técnica narrativa que consiste en la "desagregación".

19 _ Judith Butler, "Endangered/Endangering: schematic racism and white paranoia", *op. cit.*, p. 20.

20 _ Son los términos utilizados por los policías en ocasión de su audiencia en el primer juicio.

21 _ "Atribuir la violencia al objeto de la violencia forma parte del mecanismo puro que recapitula la violencia y que hace a la vista, a la visión del *jury* (lo que ve el *jury*) cómplice de la violencia policial", Judith Butler, "Endangered/Endangering: schematic racism and white paranoia", *op. cit.*, p. 20.

CAPÍTULO 1 /
LA FÁBRICA DE LOS CUERPOS DESARMADOS

1 _ La distinción entre armas y armas por destinación reside en el hecho de que unas son concebidas para herir o matar, mientras

que las otras son objetos utilizados en ese sentido aunque no se trate de su función primaria. En el caso de Francia, la definición jurídica de dicha distinción está dada en el artículo 132-175 del Código Penal.

2 – Concilio de Mans de 1045: "Y que no se permita a nadie, salvo a *los caballeros armados* y sus *servidores*, portar arma alguna, y espadas solamente para *los caballeros*, y palos simples para *los servidores* que, como el resto, deben beneficiarse de la seguridad de la paz". Citado y traducido del latín por Romain Wenz, "'À armes notables et invasibles.' Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge", *Revue Historique*, 2014/3, nº 671, p. 547-565, p. 549. Ver también Pascal Brioist, Hervé Drévillon y Pierre Serna, *Croiser le fer: Violence et culture de l'épée dans la France moderne (xvie-xviiie siècles)*, Éditions Champ Vallon, París, 2008.

3 – Romain Wenz recuerda que la noción jurídica de "portación de armas" se origina en el Código Justiniano que reglamenta la producción y comercio de armas, y que es recuperada a fines de la Edad Media con un sentido ligeramente modificado. Se apunta principalmente a *los individuos armados* en grupo: las jurisdicciones reales del siglo XIII intentan limitar la violencia entre súbditos y renuevan la *quarantaine-le-roi* (plazo de cuarenta días de reflexión instituido por Felipe Augusto en caso de conflictos o guerras privadas, ordenanza renovada por Luis IX en 1245), en el marco de la interdicción de las guerras señoriales. Progresivamente, el hecho de "estar armado" se hará más preciso y se documentará. Ver Romain Wenz "'À armes notables et invasibles.' Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France á la fin du Moyen Âge", *op. cit.*, p. 551.

4 – Establecida y formalizada en 1260, la interdicción es recuperada en una ordenanza de 1311 y debe ser vinculada con la legislación que prohíbe guerras, duelos y torneos.

5 – En caso de infracción, la legislación prevé multas: 60 libras para *los* nobles, 60 centavos para el resto. Wenz considera que se trata de un monto vinculado con la capacidad de pago de cada cual, pero también con el riesgo que corre el propio rey, cuya autoridad se ve mucho más amenazada por las expediciones armadas de *los* nobles que por las reuniones de plebeyos. Ver Romain Wenz "'À armes

notables et invasibles.' Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge", *op. cit.*, p. 553.

6 – *Ibid.*, p. 554.

7 – André Corvisier (dir.), "Armements", *Dictionnaire d'art et d'histoire militaire*, PUF, París, 1988, p. 46.

8 – *Ibid.*, p. 47.

9 – La prohibición impuesta a *los súbditos* de portar "armas, arcos, ballestas, alabardas, picas, cuchillos de poste, espadas, dagas y otros palos invasivos (...) para nuestros oficiales, personas nobles y de nuestra ordenanza", se promulgó el 25 de noviembre de 1487. Citado por Romain Wenz, "'À armes notables et invasibles.' Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge", op. cit., p. 557. Sobre la constitución de un cuerpo de élite armado destinado a la guerra, y a proteger de cerca al rey tal como se formalizará bajo Luis XIII, nos podemos remitir a Rémi Masson, *Défendre le roi. La maison militaire au xviie siècle*, Éditions Champ Vallon, París, 2017.

10 – Romain Wenz "'À armes notables et invasibles.'" Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge", *op. cit.*, p. 559. Se dirá de las armas que son "ofensivas [invasibles]" si se las lleva con la perspectiva de un enfrentamiento. "La expresión significa literalmente 'armas de ataque', debe ser entendida como una construcción jurídica que fusiona dos incriminaciones anteriormente separadas: la *portatio armorum y la invasio cum armis*", muy pronto designadas con el término de "armas prohibidas", *ibid.*, p. 562.

11 – *Ibid.*, p. 564.

12 – El desafío para *los* duelistas es restaurar su honor en un ritual de producción continuada de la virilidad: el frente a frente no puede tener lugar sino entre pares (la comunidad de iguales que no es otra cosa que la comunidad de los *vir*); el principio no es la resolución de una relación de dominación sino la reafirmación de la comunidad de *los hombres* de honor –el que pierde, desde el momento en que ya ha dado testimonio del coraje de presentarse en la escena del duelo, ya "salvó" su honor. Ver François Guillet, *La Mort en face: histoire du duel de la Révolution à nos jours*, Aubier, París, 2008 y Robert Nye, *Masculinity and Male Code of Honor in Modern France*, Oxford University Press, Nueva York, 1993.

13 – Las mujeres de la nobleza pueden gozar de un privilegio semejante incluso si el hecho de que las mujeres se armen, o el compromiso militar femenino siguen siendo prácticas, si no excepcionales, al menos heterodoxas. Es testimonio de ello la figura de la princesa de Montpensier y las mujeres comprometidas en la Liga, luego la Fronda. Ver a Éliane Viennot, "Les femmes dans les 'troubles' du xvie siècle", *Clio*, 5/1997, en línea (última consulta el 14 de septiembre de 2016); Nicolas Le Roux, "'Justice, Justice, Justice, au nom de Jésus-Christ.' Les princesses de la Ligue, le devoir de vengeance et l'honneur de la mai- son de Guise", en Armel Nayt-Dubois et Emmanuelle Santinelli-Foltz (dir.), *Femmes et pouvoir et pouvoir des femmes dans l'Occident médival et moderne*, Presses universitaires de Valenciennes, Valenciennes, 2009, pp. 439-458; Sophie Vergnes, "La duchesse de Longueville et ses frères pendant la Fronde: de la solidarité fraternelle à l'émancipation féminine, xviie siècle", 2011/2, n° 251, p. 309-332.

14 – En *Le Livre du courtisan* (1528), Balthazar Castiglione considera que *el perfecto cortesano* tiene el deber de dominar todas las armas de puño y ejercitarse en el combate.

15 – El edicto de Enrique IV prohíbe a los pajes, lacayos, escolares y clérigos llevar espadas; estas categorías no pueden tener "responsabilidades civiles". Pascal Brioist, Hervé Drévillon y Pierre Serna, *Croiser le fer, op. cit.*, p. 45. Las primeras armas de fuego livianas aparecen en el primer cuarto del siglo xiv, el arcabuz se inventó hacia 1425; un siglo más tarde, en 1525, se creó el mosquete, cuyo mecanismo no dejará de mejorar en las décadas siguientes.

16 – Robert Muchembled, *Une Histoire de la violence*, Seuil, París, 2008, p. 130 (*Una historia de la violencia*, Paidós, Madrid, 2010). Ver también Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, 1939, traducción francesa de 1973, reedición de Calmann-Lévy, col. "Liberté de l'esprit", 1991.

17 – La primera escuela de esgrima de Europa fue abierta en Bolonia en 1413.

18 – Ver Achille Marozzo, *Opera Nova Chiamata Duello overo fiore dell'Armi*, Bolonia, 1536.

19 – Ver Achille Marozzo, *Opera Nova Chiamata Duello overo fiore dell'Armi*, Bolonia, El florete es una de las primeras armas de entrenamiento propiamente dichas: es una espada plana que permite

recibir golpes sin ser herido. Ver Pierre Lacaze, *En garde: du duel à l'escrime*, Gallimard, París, 1991.

20 _ Egerton Castle, *L'Escrime et les escrimeurs depuis le Moyen Âge jusqu'au xviiie siècle esquisse du développement et de la bibliographie de l'art de l'escrime pendant cette période*, traducción Algred Fierlants, Ollendorff, París, 1888, p. 51.

21 _ Norbert Elias y Eric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, 1986, traducción de Josette Chicheportique y Fabienne Duvigneau, Fayard, París, 1994 (*Deporte y ocio en el proceso de civilizacion*, FCE, Madrid, España, 1991). Benoît Gaudin recuerda igualmente que las patadas en la parte superior del cuerpo (en el nivel del plexo, de los hombros o la cabeza) fueron introducidas en el boxeo a medida que la clase burguesa acaparaba estas técnicas de combate y ocupaba las salas de entrenamiento, y recuerda, citando a Georges Vigarello, que "el gesto alto y la dimensión aérea fueron durante mucho tiempo privativos de la nobleza", mientras que dichos movimientos son de eficacia muy débil, en términos de técnicas de defensa. Benoît Gaudin, "La codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 179, 2009, 4-31, p. 26. Ver también Georges Vigarello, *Une Histoire culturelle des sports, techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Robert Laffont, París, 1988.

22 _ Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, París, 1987, p. 120.

23 _ Código negro de Santo Domingo, 1768, artículo 27, reproducido en Manuel Lucena Salmoral, *Les Codes noirs hispaniques*, París, UNESCO, 2004, p. 260.

24 _ *Ibid.* p. 269.

25 _ *Ibid.*, p. 115. Aquí vemos dos modalidades diferentes de un mismo proceso de racialización: en la parte española de Santo Domingo, *los administradores* coloniales, a través de la legislación sobre la portación de armas, otorgan a lxs mestizxs un privilegio relativo, creando así una clase intermedia diferenciada de lxs "negrxs"; con eso se aseguran su lealtad. Por el contrario, en la parte francesa de la isla, mientras que a fines de 1750 la legislación esclavista articulaba la raza con la condición servil, se promulgarán varios autos a fin de imponer claramente una línea de color discriminatorio en el seno de las poblaciones "libres" prohibiendo,

por ejemplo, a los libertxs y libres de color "llevar un machete (1758) o una espada (1761)". En el mismo período, se les prohibirá "vender o comprar pólvora o municiones sin autorización del *gobernador*". Esto vale también para otras profesiones, funciones y rangos (sacerdocio, nobleza, medicina, cirugía, oficiales de milicia), lo mismo que se les prohibirá llevar un nombre de blanco (se les impone la adopción de un sobrenombre de origen africano), o ser llamadxs *sieur* o *dame*. Ver Dominique Rogers, "Raciser la société: un projet administratif pour une société domingoise complexe (1760-1791)", *Journal de la Société des América- nistes*, 2009, 95-2, p. 235-260 (última consulta en línea en revue.org en julio de 2017).

26 – Norma R. Yetman (dir.), *Voices from Slavery. 100 Authentic Slave Narratives*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1970, p. 149.

27 – Este derecho va de la mano de la interdicción estricta que se hacía a *los* indígenas de circular *armados*, Édouard Sautayra, *Législation de l'Algérie*, Maisonneuve & Cie, París, 1883, p. 26 (2da. edición). Auto del gobernador general en fecha del 11 de diciembre de 1872, citado por Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, París, 2005, p. 260.

28 – Artículo Primero del Auto del 11 de diciembre de 1872, citado por Olivier Le Cour Grandmaison, *De l'Indigénat. Anatomie d'un "monstre" juridique: le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Zones éditions, París, 2010 (última consulta en línea en julio de 2017).

29 – Del mismo modo, en Francia, se implementó a partir de agosto de 1777 una "policía de *los negros*". La ordenanza del Rey declaraba: "Hemos sido informados de que hoy el número de *negros* [en Francia] se ha multiplicado a tal punto –por la facilidad de la comunicación de América con Francia–, que hoy se lleva diariamente a las colonias esta cantidad de *hombres* que es de lo más necesaria para el cultivo de las tierras; al mismo tiempo, su estancia en las ciudades de nuestro reino, sobre todo en la capital, causa allí los mayores desórdenes; y cuando vuelven a las colonias, llevan hasta allí un espíritu de independencia e indocilidad, y se convierten en más molestos que útiles", "Déclaration pour la police des Noirs", Versalles, 9 de agosto de 1777. Se prohibirá entonces a *todos los negros* permanecer en Francia, y a *los colonos* traer consigo más de un esclavo en calidad de servidor doméstico,

el cual deberá permanecer acantonado en el puerto de llegada; los libres de color deberán obtener un "certificado de presencia", luego de declararse en el Almirantazgo a su arribo.
http://staraco.univ-nantes.fr/fr/ressources/documents/%C2%AB-police-des-noirs-certificat-pour-un-%C2%BB-apr%C3%A8s-1777

30 – En 1897 se sistematizó un sistema de "pasaporte" similar en Argelia. Olivier Le Cour Grandmaison observa también que en 1781 se creó en la metrópolis una *libreta obrera*, instrumento principal del control de la clase obrera, que fue suprimido en 1890. Ver Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, *op. cit.*, p. 255. Ver también Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, París, 1995, y John Turpey, *L'Invention du passeport. État, citoyenneté et surveillance*, Belin, París, 2005.

31 – Louis Sala-Molins, *Le Code noir*, *op. cit.*, p. 122.

32 – (N. de la T.) *Nègres marrons* en el original. Se trata de lxs cimarrones, lxs esclavxs que habían huido y llevaban una vida fugitiva.

33 – El Código negro prohíbe a todx esclavx vender en el mercado –especialmente en razón del miedo a los envenenamientos–. Ver Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur. Esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*, La Découverte, París, 2013.

34 – Carta del Conde de Elva dirigida al Marqués de Fénelon, 5 de agosto de 1763, C.A.O.M, C*84 66, folio 334, citado por Jean-Pierre Sainton *et al.*, *Histoire et civilisation de la Caraïbe*, t. 2, Éditions Karthala, París, 2012, p. 326-327.

35 – "Muy recientemente, en Martinica, se hizo perecer de ese modo a trece negros entre los cuales varios no llegaban a los quince años; el acta señala que se habían querido escapar", Joseph Elzéar Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, Éditions Firmin Didot, París, 1828, p. 89. Ver también el asunto del 30 de noviembre de 1815: "Uno llamado Élisée y otros diez compañeros fueron condenados a muerte por haber pretendido, al escaparse, arrebatar a sus amos el precio de su valor". Agnès, la madre de Élisée, fue condenada a asistir a la ejecución y luego encarcelada por no haber entregado a su hijo a la justicia y haberlo alimentado mientras se escondía. A lo largo de todo el período esclavista, hay que recordar que todo estaba hecho para que

los colonos no tuvieran precisamente ningún interés en conservar el "valor" que el esclavx representa: mientras que el precio promedio de compra de un esclavx a fines del siglo XVIII gira alrededor de 1700 a 2000 libras, los tribunales entregan 2000 libras "por cabeza de negro supliciado" a su *propietario* a modo de compensación. Sobre las resistencias esclavas y su represión, me permito indicar el siguiente texto: Elsa Dorlin, "Les Espaces-Temps des résistances esclaves: des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny Town (xviie-xviiie siècle)", *Tumultes*, n° 27, 2006, p. 11-26.

36 – Joseph Elzéar Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, *op. cit.*

37 – *Ibid.* También se observará, en el marco de esta negación sistemática del "derecho a la preservación de *uno mismo*", que el sistema esclavista prohíbe a lxs esclavxs cuidarse a sí mismxs: la prohibición de defender su propio cuerpo de las afecciones pasa así por la criminalización de las prácticas asociadas a la salud: utilización de plantas y automedicación, preparación de remedios, cuidado de lxs enfermxs (ver la ordenanza del 1° de febrero de 1743). Ver Samir Boumediene, *La Colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde, 1492-1750, Des Mondes à faire*, París, 2016 (agradezco a Hourya Bentouhami por haber llamado mi atención sobre esta referencia); Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Harvard University Press, 2007.

38 – Esta justicia excepcional será reforzada por la implementación de una "Corte Prevotal" (tribunal criminal que se establece temporariamente y que juzga sin apelación posible) bajo la Restauración en 1815 para juzgar los "delitos políticos" en Martinica y que condenará a cientos de esclavos y libres de color a la decapitación por sospecha de envenenamiento entre 1822 y 1827. Joseph Elézar Morenas recuerda que lxs esclavxs podían ser detenidxs de ese modo, condenadxs y supliciadxs durante la mañana. Gran cantidad de *propietarios* de esclavxs utilizaron así dicho proceso judicial para desembarazarse de lxs esclavxs de edad que denunciaban por hechos de envenenamiento a fin de obtener compensaciones financieras. Ver Joseph Elzéar Morénas, *Précis historique*

de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial, *op. cit.*, p. 322 y siguientes.

39 _ Louis Sala-Molins, *Le Code noir*, *op. cit.*, p. 176.

40 _ *Ibid.*, p. 319 y siguientes.

41 _ *Ibid.*, p. 322.

42 _ Hourya Bentouhami propone, en una investigación en curso, el concepto heurístico de "doblez" [*doublure*] para pensar más ampliamente el estatuto ontológico de la subjetividad sojuzgada, racializada, dominada. Quiero agradecerle el haber tenido el gesto de releer este manuscrito.

43 _ "El régimen del indigenado, calificado como una excepción en derecho, no puede ser pensado por fuera de las normas jurídicas que estaban vigentes en la metrópolis, y más generalmente no puede ser pensado independientemente del contexto en el cual es construido: el Estado francés y la nación (...). Aquí se encuentra uno de los principales aportes de un cierto número de trabajos recientes consagrados al Estado colonial: intentar aclarar las tensiones y contradicciones que acompañan al proceso de dilatación de los Estados metropolitanos cuando se convierten en imperiales (...), estas nuevas perspectivas, desarrolladas en primer lugar en territorios de ultramar, insisten (...) en las continuidades considerando a las colonias no como casos aparte sino como casos límite". Isabelle Merle, "De la 'légalisation' de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question", *Politix*, vol. 17, nº 66, 2004, p. 154-155, p. 140.

44 _ El impuesto de capitación fue instaurado en las colonias a fines del siglo XIX y designa el impuesto personal que cada *colonizado* debía pagar al Estado francés en concepto de justa participación financiera para el "esfuerzo colonial" de Francia (incluido como "desarrollo" y "puesta en valor" de la colonia, el "acceso a las infraestructuras", a la "paz" y la "protección colonial", *sic*). Sobre este punto, ver Catherine Coquery-Vidrovitch, *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés*, La Découverte, París, 1992, p. 108 (*Ser esclavo en África y América entre los siglos XV y XIX*, La Catarata / Casa África, Madrid, 2015).

45 _ Citado por Isabelle Merle, "De la 'légalisation' de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question", *op. cit.*, p.

155. En el caso de Argelia, Isabelle Merle distingue, por una parte, los poderes exorbitantes de la "policía de Estado" [*haute police*] que ejerce una autoridad administrativa (*el gobernador*) y que concierne a los actos que se juzgaban graves y que afectaban a la "seguridad pública", sin que nunca estos actos fueran definidos a priori; y por otra parte, lo que concierne al "medio de represión de 'proximidad' y de 'simple policía' ubicado entre las manos de *los* agentes subalternos de la administración", y que concierne a una lista indefinida de delitos e infracciones, *ibid.*, p. 147. El régimen del indigenado se extendió por decreto en 1881 a la Cochinchina, a Nueva Caledonia y a África Occidental Francesa. Estas infracciones especiales serán objeto de críticas –incluso de parte de las misiones de inspección despachadas al lugar– cf. la misión de inspección Fillon/Revel (Nueva-Caledonïa, 1907), principal fuente del estudio de Isabelle Merle; ver también las críticas surgidas del corpus de pensamientos anticoloniales, como *L'Indigénat: code de l'esclavage*, Petite bibliothèque de l'Internationale syndicale rouge, París, 1928.

46 – En *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Olivier Le Cour Grandmaison retoma, por su parte, la categoría de *sacer*: "La persona y propiedad de *los franceses*, cualquiera sea su estatuto, se pueden considerar como sagradas –en el sentido de 'intocables', puesto que *sacer* designa particularmente aquel que no puede ser *tocado* sin ser *mancillado*–, toda vulneración física o simbólica que se le haga será inmediatamente sancionada por el recurso a las disposiciones de excepción que definen penas específicas y particularmente severas" (p. 261). Como apoyo a su demostración, cita también la obra de Sautayra (*Législation de l'Algérie, op. cit.*, p. 269 y páginas siguientes) que hace un repertorio de los actos "irrespetuosos, o (las) palabras ofensivas respecto de un representante o agente de la autoridad, incluso si no está en fuciones (...) La alteración del orden público, el escándalo, la disputa y otros actos de desorden, especialmente en los mercados, no ofrecen un carácter de gravedad suficiente (...) (Las) palabras pronunciadas públicamente con la finalidad de debilitar el respeto a la autoridad", *Coloniser, exterminer, op. cit.*, p. 253.

47 – "Frente al mundo determinado por *el* colonialista, *el* colonizado siempre se presume culpable. La culpabilidad del colonizado no

es una culpabilidad asumida sino más bien una suerte de maldición, de espada de Damocles", Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, 1961, La Découverte, París, 2002, p. 54. (*Los condenados de la tierra*, FCE, Madrid, 2001).

48 _ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 52-53. Ver también "El trabajo del *colono* es hacer imposible hasta los sueños de libertad del *colonizado*. El trabajo del *colonizado* es imaginar todas las combinaciones eventuales para aniquilar al *colono*", *ibid.*, p. 89.

49 _ *Ibid.*, p. 57.

50 _ *Ibid.*, p. 54.

51 _ Ver Elsa Dorlin, "To Be Beside of Oneself: Fanon and the Phenomenology of Our Own Violence", *South as A State of Mind*, #3/2016, p. 40-47.

52 _ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 54.

53 _ *Ibid.*, p. 55.

54 _ *Ibid.*, p. 56.

55 _ *Ibid.*, p. 57.

56 _ "Prohibamos de igual modo a *los esclavos* pertenecientes a diferentes *amos* que se agolpen día o noche con el pretexto de alguna boda o cualquier otro pretexto, sea en casa de *uno* de sus *amos* o afuera, y todavía menos en los caminos importantes o lugares apartados". Louis Sala-Molins, *Le Code noir*, *op. cit.*, p. 122.

57 _ Si en el siglo XVII el Código Negro prohibía la música, la reglamentación respecto a las aglomeraciones, danzas y músicas seguía quedando a discreción de *los* habitantes, y dependía también de los territorios: así sucede en Guadalupe, ya que el artículo 16 habría sido poco aplicado. Ver Luciani Lanoir L'Etang, "Des rassemblements d'esclaves aux confréries noires", *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 152, 2009, p. 3-14.

58 _ Jean-Baptiste Labat, *Nouveaux Voyages aux Isles françoises de l'Amérique*, Cavalier, París, 1722, vol. 4, p. 153-154. Ver también: "*Los negros* se embriagan con tal placer que es preciso *obligarlos* a que terminen con ese tipo de baile que se llaman Kalendas, que tiene lugar en pleno campo abierto y en un terreno alisado a fin de que el movimiento de los pies no pueda encontrar ningún obstáculo" (*Nuevo viaja a La América*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1984). Moreau de Saint-Méry, *De la Danse*, Bodoni,

Parma, 1801, reproducido en Jean Fouchard, *La Meringue, danse nationale d'Haïti*, éditions Henri Deschamps, 1988, p. 39.

59 – Louisiana, Guayana, Haití (que en ese momento también se llamaba *Saint-Domingue le chica*), Martinica, Guadalupe. Ver André Thibault (éd.), *Le Français dans les Antilles: études linguistiques*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 38. Para Madagascar, Mayotte y la Reunión, encontramos la *moringa* (o *moraingy*), danza marcial basada en movimientos acrobáticos, patadas y técnicas de lucha. Desaparecida en los años cincuenta, hoy en día se practica desde los años noventa. Ver Jean-René Drainaza, *Techniques et apprentissage du moring réunionnais*, Comité Réunionnais de Moring, 2000, y Guillaume Samson, Benjamín Lagarde, Carpanin Marimoutou, *L'Univers du maloya: histoire, ethnographie, littérature*, Océan éditions/ DREOI, Saint-André, La Réunion, 2008.

60 – Ver Jacqueline Rosemain, *La Musique dans la société antillaise 1635-1902 (Martinique-Guadeloupe)*, L'Harmattan, Paris, 1986 y *La Danse aux Antilles: des rythmes sacrés au zouk*, L'Harmattan, Paris, 1990.

61 – Incluso alentados por *los blancos* que favorecían "las borracheras y la lubricidad de *los negros*" pensaban poder acrecentar su "ganado", Luciani Lanoir L'Etang, "Des rassemblements d'esclaves aux confréries noires", *art. cit.*, p. 6.

62 – Especialmente en referencia a los objetos de culto amerindios, por ejemplo los amuletos encontrados en la tierra por lxs esclavxs que la trabajaban. Ver Odette Mennesson-Rigaud, "Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti", *Présence Africaine*, nº XVIII/ XIX, 1958, p. 43-67.

63 – Ver Thomas J. Desh-Obi, *Fighting for Honor: The African Martial Art Traditions in the Atlantic World*, The University of South California Press, 2008, p. 132.

64 – Sobre el *danmyé ladja*, se puede consultar la película *Ag'ya*, un estudio sobre la *biguine* y el *danmyé ladja* de la bailarina, coreógrafa y antropóloga africana estadounidense Katherine Dunham (1909-2006), film que realizó en ocasión de un viaje a Haïti, Jamaica y Martinica en 1936. Ella creó en 1938 una coreografía, *Ag'ya*, que fue presentada por primera vez en Chicago. https://www.youtube.com/watch?v=Rl4CEEse_fI (última consulta en julio de 2016).

65 _ Sobre la *moringa*, se puede consultar a André-Jean Benoit, *Sport colonial: une histoire des exercices physiques dans les colonies de peuplement de l'océan Indien, la Réunion, Maurice, des origines à la fin de la Seconde Guerre mondiale*, *L'Harmattan*, París, 2000.

66 _ Thomas A. Green, por su parte, hace el repertorio, entre las técnicas de combate sin armas en las manos, de las siguientes artes marciales afrodescendientes: *mani* (Cuba), *chat'Ou* (Guadeloupe), *ladjiya* (Martinique), *pingé* (Haïti), *congo* (América Central), *capoeira* (Brasil), *broma* (Venezuela), *susa* (Suriname). Thomas A. Green, "Surviving the Middle Passage: Traditional African Martial Arts in the Americas", en Thomas A. Green y Joseph R. Svinth (dir.), *Martial Arts in the Modern World*, Praeger, 2003, p. 129. Para los Estados Unidos, la práctica de la juba –danza y música marcial de los esclavos– espantaba y fascinaba literalmente a lxs blancxs por el mero hecho del movimiento rápido de las piernas. Ver Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection*, New York, Oxford University Press, 1993.

67 _ No faltan trabajos sobre la *capoeira*, no obstante son más raros en lo atinente a las artes marciales caribeñas con la notable excepción de la *moringa* y el *danmyé*. Sobre este último, hay que citar el excepcional trabajo llevado a cabo por Pierre Dru (bajo la dirección de Gerry L'Etang), *Aux sources du danmyé: le woło et la ladja*, Université des Antilles Guyane, 2011, así como su acción en el seno de la asociación AM4, http://am4.fr/ (última consulta en julio de 2017).

68 _ Richard Burton analiza, a partir de las diferentes esferas culturales (entre ellas el *vudú* en Haití o el rastafarismo en Jamaica), la tensión entre culturas opuestas y resistencias políticas como si las formas culturales fueran un sustituto de las resistencias imposibles que se agotan amenazando las estructuras de poder, y al mismo tiempo un medio de protegerse de ellas y de emprender una rebelión permanente. Ver Richard D. E Burton, *Afro-Creole. Power, Opposition and Play in the Caribbean*, Cornell University Press, Ithaca, 1997, p. 263-265 y la lectura y el análisis que hace de ello Christine Chivallon, "Créolisation universelle ou singulière?", *L'Homme*, 2013/3, nº 207-208, p. 37-74.

69 _ Thierry Nicolas, "Politique patrimoniale et 'patrimonialisation' aux Antilles françaises", *Techniques & Cultures*, nº 42, 2003, p. 131-140.

70 _ El ejemplo paradigmático es la *capoeira*, probablemente la técnica más documentada hasta el momento. Ver Maya Talmon Chvaicer, *The Hidden History of Capoeira: A Collision of Cultures in the Brazilian Battle Dance*, University of Texas Press, Austin, 2008 y Benoît Gaudin, "Capoeira et nationalism", *Cahiers du Brésil contemporain*, EHESS, 2009 y "Les maitres de capoeira et le marché de l'enseignement", *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 179, 2009, p. 52-61.

71 _ Ver Julian Harris Gerstin, "Traditional music in a new social movement: the renewal of Bèlè in Martinique (French West Indies)", tesis, University of California, Berkeley, 1996.

72 _ Para las Islas de Caribe y Brasil, volvemos a encontrar técnicas cercanas al *engolo* (*n'golo*), arte marcial ancestral africano, o a la lucha senegalesa *làmb*. Ver Yvonne Daniel, *Caribbean and Atlantic Diaspora Dance: Igniting Citizenship*, University of Illinois Press, 2011, p. 162; incluso hasta el día de hoy es difícil constatar filiaciones. Ver Maya Talmon-Chvaicer, *The Hidden History of Capoeira*, *op. cit.*, p. 19 y siguientes.

73 _ Christine Chivallon, "Créolisation universelle ou singulière?", *L'Homme*, *op. cit.*, p. 54.

74 _ Este punto es analizado precisamente por Pierre Dru para el caso del *danmyé* : http:// www.lesperipheriques.org/ancien-site/journal/13/fr1318.html (última consulta en julio de 2017). Volvemos a encontrar también esta idea en la *capoeira* con la noción de *malandragem* (que abarca todos los "trucos" implementados por lxs capoeiristas para sobrevivir a su vida miserable). En el combate propiamente dicho, el *malandragem* se aplica "al travestismo, a la sagacidad, al trucaje que hace que quien lo aplica gane el combate no por la fuerza física sino por el arte de fingir, el juego de la astucia", Albert Dias, *Mandinga, Manha & Malicia: una historia sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)*, EDUFBA, Salvador, 2006, p. 18 citado por Monica Aceti, "Des imaginaires en controverse dans la pratique de la capoeira: loisir, 'mètier' et patrimoine culturel immatériel", *STAPS*, 2010/1, nº 87, p. 109-124 (última consulta en CAIRN en julio de 2017).

75 _ Particularmente la danza marcial *ladja* está rodeada de cierta magia que permite a quienes combaten adquirir fuerza –*achté un pwen*.

76 _ Médéric Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *La Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de Saint-Domingue*, vol. 1, 1797-1798, Société Française d'Histoire d'outre-mer, 2004, p. 64.

77 _ La revolución haitiana impondrá definitivamente el *vudú* como constitutivo del relato de la liberación esclava, como da testimonio la ceremonia del Bois Caïman, el 14 de agosto de 1791, durante la cual *los* protagonistas de la futura insurrección habrían sellado un "pacto de sangre" convertido en mito nacional en Haití.

78 _ El debate sobre la importancia del vudú en la Revolución haitiana sigue abierto. En 1958, Odette Rigaud escribe: "Aquí se presenta el fenómeno más curioso de la historia de Haití a pesar de la importancia de la ciencia oculta y de la experiencia social de un Markandal, de un Biassou, de un Dessalines, o de un Toussaint-Louverture; los acontecimientos que llevaron a lxs negrxs a la Independencia no tuvieron lugar bajo el imperio de *un hombre* sino más bien bajo el imperio de una llama oculta de la cual nace el mayor y más puro de todos *los héroes haitianos*: el fervor religioso inspirado por los Vudús africanos a lxs negrxs de Santo Domingo y que, considerado de forma práctica, fue la mejor de todas las armas utilizadas durante las guerras llamadas de la Independencia", Odette Mennesson-Rigaud, "*À propos du vaudou*", *Bulletin du bureau d'Ethnologie*, III, nº 16, 1958, citado por ella misma, "Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti", *op. cit.*, p. 56; esta posición será criticada por el historiador Gabriel Debien que considera *entonces que los elementos que permiten dar fe de una cultura* vudú transversal a todxs lxs esclavxs y vinculada con la "creolización" no son lo suficientemente conocidos (Gabriel Debien, "Les travaux d'histoire sur Saint-Domingue, chronique", *Revue française d'outre-mer*, vol. 47, nº 167, p. 257). Sobre el *vudú* en Santo Domingo se puede leer a Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs: De Saint-Domingue à Haïti*, *Karthala*, París, 1987, David Geggus, "Marronage, voodoo, and the Saint Domingue slave revolt of 1791", *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, vol.15, 1992, p. 22-35 y Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, Harvard University Press, 2005.

79 – A título de ejemplo, nos podemos remitir al pasaje que Olivier P. Nguema Akwe consagra al *mesing*, arte marcial que alía lucha y brujería y que era practicada por los guerreros Fang (Gabon), particularmente contra el ejército francés. A comienzos del siglo XX, el coronel Wobert habla de "brujería de la defensa". Citado por Olivier P. Nguema Akwe, *Sorcellerie et arts martiaux en Afrique*, L'Harmattan, París, 2011, p. 70. Otro ejemplo es el de la "Revuelta de los Boxers" a fines de los años 1890 en China, que se inscribe en la larga tradición de las sociedades secretas. Este movimiento, organizado en bandas mixtas, pretende expulsar a lxs manchúes y a lxs occidentales de China y utiliza el boxeo y la magia como sistema de autodefensa. En 1910, Jean-Jacques Matignon, médico militar francés, habla de este "boxeo sagrado" y escribe: "Estos movimientos se acompañan de fórmulas mágicas, de aullidos escandidos y de curiosos pases magnéticos. Son verdaderos *poseídos*, quizás bajo el efecto de algunas drogas euforizantes y extáticas. Invocan el apoyo de Chen Wou el Dios de la Magia y el de Kouan Ti, el patrón de las bandas armadas. *Muchos* no son sino adolescentes, incluso niños, muchachos y muchachas, entre los cuales algunos apenas tienen doce años -por otra parte, son los peores. Si en los entrenamientos estos boxeadores en formación hubieran tenido puesto el calzado típico, su rol solo habría tenido interés para la historia retrospectiva de la gimnasia. El incordio es que encarnan también la aparición de un nuevo patriotismo chino". *Dix ans au pays du dragon*, Maloine, París, p. 12.

80 – Prácticas y rituales cuyo secreto lxs colonxs no dejarán de querer descubrir como un saber del cual puede extraer beneficios, especialmente en materia de botánica y medicina. Ver Londa Schiebinger, *Plants and Empire, op. cit.*

81 – Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, Imprimerie J. h. Courtois, Portau-Prince, 1847, p. 99-100.

82 – Es también la razón invocada por las autoridades para prohibir la práctica del *danmyé* en Martinica en donde, a partir de 1947, hay numerosos decretos municipales que lo criminalizan. Ver el documental de Narin-derpal Singh Chandok, *Le Danmyé, l'art martial créole*, ISP Production, 2014.

83 – James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, traducción de Olivier Ruchet, Amsterdam,

París, 2008, p. 51 (*La dominación y el arte de la resistencia*, Txalaparta, México, 2003).

84 _ Ver la discusión de Frantz Fanon sobre el concepto de reconocimiento en *Peau noire, masques blancs*, París, Seuil, 1952, p. 175 y siguientes (*Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Barcelona, 2009).

85 _ En la conclusión de *La Force noire*, Mangin admite que *el senegalés* es el intermediario precioso entre lxs colonizadxs y *los colonos*. "*Los tiradores retirados* le darán a la sociedad indígena los marcos de los que tiene necesidad. Hemos liberado a las poblaciones de dominaciones opresivas y hemos quebrado los macos que la encerraban de modo cruel; los hemos reemplazado por una administración paternal, pero lejana: entre *los raros administradores* y *los* indígenas hace falta *un intermediario* (...). *Los antiguos soldados* formarán las piedras angulares y la estuctura, y para reunir todos los elementos del edificio tenemos a mano el patriotismo, el 'cemento social', según la hermosa expresión de Gustave Lebon", *La Force Noire*, Hachette, París, 1910, p. 346-347.

86 _ General del Ejército Francés (1866-1925).

87 _ *La Force Noire* adquiere su lugar dentro de un corpus más amplio que implica una gran parte de literatura gris esencialmente compuesta por manuales de instrucciones destinados a oficiales y suboficiales llamados a servir en las tropas coloniales.

88 _ Charles Mangin, *La Force Noire, op. cit.*, p. 234.

89 _ Sobre la "misión civilizatoria", ver el capítulo que consagra Dino Constantini a los escritos de Henri Massis, gran defensor del catolicismo ultraconservador (Henri Massis, *Défense de l'Occident*, Plon, París, 1927, luego en 1935 para defender la conquista de Etiopía por parte de Mussolini, "Manifeste pour la défense de l'Occident", *Le Temps*, 4 de octubre de 1935) : *Mission civilisatrice*, traducción al francés de Juliette Ferdinand, La Découverte, París, 2008, p. 139 y siguientes.

90 _ Como gran cantidad de militares, Mangin canta loas a las poblaciones animistas, desconfía de *los musulmanes* y milita para bajar el contingente de *soldados musulmanes* de 1/3 (actual) a 1/5 del contingente colonial en beneficio de poblaciones negras no musulmanas, *La Force Noire, op. cit.*, p. 274.

91 _ *Ibid.*, p. 243.

92 – *Ibid.*, p. 236.

93 – *Ibid.*

94 – *Ibid.*, p. 285.

95 – *Ibid.*, p. 248.

96 – El objetivo ideal confeso de Mangin es la constitución de un ejército colonial de 500.000 *hombres* (reconoce sin embargo que un objetivo realista y consensuado a corto plazo sería entre 100.000 y 200.000 *hombres*). Este ejército estaría compuesto de *voluntarios* (reclutados entre 16 y 35 años), y más tarde, después de doce o quince años de servicio, ofrecería *soldados* de oficio *retirados*. Ya una ley de 1906 extiende el retiro militar a las tropas indígenas luego de quince años de servicio. Mangin reconoce que el conjunto de estos datos demográficos no puede ser sino aproximativo, porque *los hombres colonizados* no saben su edad; lo que es más, precisa, no hay estado civil y no es cuestión de organizar uno. *Ibid.*, p. 279-280.

97 – *Ibid.*, p. 312-313.

98 – *Ibid.*, p. 272.

99 – Si el estatuto de *súbdito* del Imperio de Argelia autoriza al Estado francés a enrolar *hombres argelinos* sin otorgarles derechos cívicos, en Senegal los derechos cívicos fueron otorgados de modo local. En 1916, la defensa de la nación supone abrevar todavía más profundamente en los recursos humanos del Imperio. El Estado Mayor francés organiza campañas masivas de movilización de *los colonizados* pero tropieza con numerosas revueltas que estallan en varios puntos del Imperio. Nos recuerda Éric Deroo que es uno de los raros momentos en los que se propone una igualdad de tratamiento a los súbditos del Imperio (adquisición de la ciudadanía para los condecorados, los heridos, promociones, aligeramiento de los impuestos, pensiones, empleos reservados). En la realidad, prácticamente ninguno de estos compromisos se sostendrá después de la guerra", "Mourir: l'appel de l'Empire", *in* Sandrine Lemaire *et al.*, *Culture coloniale 1871-1931*, Autrement, París, 2003, p. 107-117; p. 114.

100 – Charles Mangin, *La Force Noire*, *op. cit.*, p. 273.

101 – *Ibid.*, p. 350. Este último punto plantea necesariamente la cuestión del reclutamiento y, para Mangin, siempre debe ser voluntario

o mixto, es decir, "voluntario y obligatorio". La obligación queda así convenientemente delegada en los "jefes indígenas" y otras autoridades locales que están encargadas de dar al imperio una cuota de *hombres*, por ejemplo 1/10 en estado de portar armas. Hay autoridades-títere mantenidas por el poder colonial que podrán entonces desembarazarse según se precise de todo opositor o elemento contestatario. Sin embargo Mangin se afana por ser convincente respecto de que, del lado de *los reclutados*, se combate, por el contrario, para obtener el "derecho al fusil". Da como ejemplo un campo de reclutamiento en donde, ante la afluencia de *candidatos*, el suboficial francés propone una prueba eliminatoria que consiste en embadurnar un poste con hollín y luego reclutar a *todos los candidatos* que logren subir trepando hasta llegar arriba (ver p. 289). El historiador Gilles Manceron recuerda, sin embargo, que lo poco de las retribuciones salariales y las consecuencias nefastas que el compromiso militar hace pesar sobre el trabajo agrícola y civil no alentaron sino muy poco el enrolamiento voluntario. Muy rápidamente entonces las autoridades francesas organizan un sistema de obligación directa e indirecta. En la víspera del primer conflicto mundial, en 1910, Adolphe Messimy, por entonces ministro de las Colonias y futuro ministro de la Guerra en 1914, declara en *Le Matin*: "África nos ha costado montones de oro, miles de soldados y oleadas de sangre. Pero *los hombres* y la sangre nos los ha devuelto con usura". Esta afirmación constituye un eco a la publicación del libro de Mangin, pero de hecho no convence, y el ejército negro tan esperado, vigoroso, guerrero y reconocido no es sino una fantasía colonial. "En una carta de 1915 dirigida al gobernador general del Africa Occidental Francesa, el gobernador de Costa de Marfil, Gabriel Louis Angoulvant, habla de "caza del *hombre*". La resistencia de las poblaciones ante dicha conscripción asume formas variadas: presentación de *hombres ineptos* mientras *los* jóvenes huyen de los poblados entre la maleza, automutilaciones, deserciones masivas, ataque a los campamentos para liberar a *los reclutados*". Gilles Manceron, *Marianne et les colonies*, La Découverte, París, 2003, p. 210.

102 _ También se puede tratar de *voluntarios extranjeros*, profesionales de la guerra en el momento en que la conscripción tiene dificultades

para implementarse, y que forman el grueso de los "regimientos extranjeros" bajo Napoleón antes de convertirse en la Legión Extranjera, que fue creada en Francia en 1831. Ver Walter Bruyère-Ostells, *Histoire des mercenaires de 1789 à nos jours*, Tallandier, París, 2011.

103 – "Digo entonces que las armas con las cuales *un príncipe* defiende a su estado o bien le son propias, o son mercenarias, o auxiliares, o mixtas. Las mercenarias y auxiliares son inútiles y peligrosas: aquel que haga descansar su estado sobre tropas mercenarias no tendrá nunca estabilidad ni seguridad porque esas tropas carecen de unidad, son ambiciosas, indisciplinadas, infieles; valientes con *los amigos*: y cobardes con *los enemigos*; no tienen temor de Dios, no tienen fe en *los hombres*; y no se difiere la derrota sino en la medida en que se difiere el asalto; durante la paz ellas lo despojan a uno igual que en la guerra lo hacen *los enemigos*". Maquiavelo, El Príncipe [*Le Prince*, traducción de Y. Lévy, chap. XII, GF, París, 1980, p. 117-118] (*El príncipe*, Alianza, Madrid, 2010).

104 – Al describir el estado de Italia, mantenido por la Iglesia o por algunos principados compuestos por *ciudadanos* que nada saben de armas, Maquiavelo describe también la actitud de los ejércitos mercenarios: "Además de ello, habían puesto todo su hacer en función de ahorrarle, a ellas y a sus soldados, la fatiga y el miedo, no haciéndose matar en los combates sino haciéndose apresar, y sin rescate. No emprendían el asalto de las ciudades por la noche, ni los de las ciudades atacaban las tiendas; no hacían alrededor del campamento ni murallas ni fosas; no hacían campañas en invierno". *Le Prince*, *op. cit.*, p. 121.

105 – *Orbs patria nostra.*

106 – Charles Mangin, *La Force Noire*, *op. cit.*, p. 323. Mangin ilustra sus palabras con un ejemplo particular: *los alemanes* utilizaron contra *los franceses* tropas exógenas surgidas de pueblos o regiones apenas conquistadas y sometidas y esto no planteó problema alguno. Algunos años más tarde, en el contexto de la Primera Guerra Mundial, "*el tirador* sirve para convencer a la nación de sus recursos para vencer y sobre todo para estigmatizar a *los alemanes* –*bárbaros* todavía más salvajes que aquellos que se le oponen–. Es la célebre postal que representa *un tirador* que custodia *prisioneros alemanes* detrás de los alambres de púas y declara a un padre

acompañado por sus hijos: *'¿vinís a ver a los salvajes?...'* (sic) como sintetiza el mensaje", Éric Deroo, "Mourir: l'appel de l'Empire", *op. cit.*, p. 114.

107 _ Así, la "conquista" de Tonkin entre 1884 y 1895 se hace en su casi totalidad (a excepción de los oficiales y suboficiales) gracias a tropas formadas por *tiradores indochinos* –cerca de 16.000 *hombres*. En 1894, la "conquista" de Madagascar se hace con tropas de *tiradores senegaleses*; lo mismo sucede para el Dahomey. Ver Gilles Manceron, *Marianne et les colonies*, *op. cit.*, p. 155.

CAPÍTULO 2 / DEFENSA DE UNX MISMX, DEFENSA DE LA NACIÓN

1 _ Ver el artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas del 24 de octubre de 1945: "No hay ninguna disposición de la presente Carta que no alcance al derecho natural de legítima defensa, individual o colectiva, en el caso en que un miembro de las Naciones Unidas sea objeto de una agresión armada hasta que el Consejo de Seguridad haya tomado las medidas necesarias para mantener la paz y la seguridad internacionales [...]".

2 _ Grotius, *De jure belli ac pacis, libri tres*, 1625, traducción al francés de Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1724, reeditado por Presses universitaires de Caen, 1984, p. 98 (Del derecho de presa. El derecho a la guerra y de la paz, Casa de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987).

3 _ Catherine Larrère, "Grotius et la distinction entre guerre privée et guerre publique", en Ninon Grangé (dir.), *Penser la guerre au xviie siècle*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 2012, p. 84. Catherine Larrère sigue aquí el análisis de Richard Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International War Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, 1999.

4 _ Para Catherine Larrère, si Grotius opera este desplazamiento es para elaborar mejor una concepción de la guerra que toma sus distancias con una visión judicial de la guerra ("guerra justa") en beneficio de una visión jurídica: la "guerra legítima" que no se puede establecer sino entre dos entidades de derecho, es decir, entre Estados. "Grotius et la distinction entre guerre privée et guerre publique", *op. cit.*, p. 92.

5 . – Continuando el proyecto de Dubois-Crancé presentado a la Constituyente en 1789, fue llevado por Jean-Baptiste Jourdan y elaborado en gran parte por Delbrel. Ver Philippe Catros, "'*Todo francés es soldado* y se debe a la defensa de la patria'. Vuelta sobre el nacimiento de la conscripción militar", *Annales historiques de la Révolution française*, nº 348, 2007, p. 7-23 (última consulta en línea en revues.org en julio de 2017). La paginación corresponde a la versión en línea.

6 – *Ibid.*, p. 27.

7 – *Ibid.*, p. 8.

8 – Primer artículo de la ley del 5 de septiembre de 1798 (19 de Fructidor del año VI).

9 – Annie Crépin, *Défendre la France. Les Français, la guerre et le service militaire de la guerre de Sept Ans à Verdun*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2005, p. 37 y siguientes.

10 – Hasta 1905, se mantiene un cierto número de exenciones y privilegios que reducen el tiempo del servicio militar a uno o dos años en lugar de tres para los hombres sostén de familia, los universitarios, los seminaristas, etc. Sigue habiendo una tensión irresoluble, entonces: el marco profesionalizado de dicho ejército ciudadano (cerca de 600.000 *hombres* en los cuarteles) crea una clase militar, una élite conservadora compuesta de *hijos* de la burguesía que garantiza las condiciones materiales e ideológicas de reproducción por medio de escuelas y círculos. Además, *todos los soldados* se ven *amputados* en sus derechos cívicos (puesto que no pueden votar, ni ser electos en virtud de las leyes del 30 de noviembre de 1875 y del 9 de diciembre de 1895), durante el tiempo de la conscripción o, como es el caso para *los* oficiales, durante toda una vida activa. El ejército que se pretendiera una escuela de civismo, desinteresado y noble (servir a los derechos de la Naturaleza, servir a Francia, y no una casta o un partido) se convierte en una sociedad dentro de la sociedad y una escuela de la violencia. Ver Madeleine Rebérioux, *Introduction à Jean Jaurès*, L'Armée nouvelle, 1969, http://www.jaures.info/dossiers/dossiers.php?val=65_1+armee+nouvelle+trois+introductions#reberioux (última consulta en julio de 2017).

11 – Dubois-Crancé, en el proyecto que somete sin éxito a la Constituyente en diciembre de 1789, afirma: "Digo que es ahora un derecho de *todos los franceses* servir a la patria, es un honor ser soldado cuando ese título es el de la más hermosa Constitución del mundo entero". Ver también las milicias ciudadanas de Mably. En lo que atañe al "derecho de defensa" propiamente dicho, que por ese entonces tiene lugar muy raramente, lo volvemos a encontrar en dos tradiciones opuestas: una aristocrática, que hace de ese derecho de defensa un derecho distintivo entre *los ciudadanos*, y la otra jacobina, que pregona el servicio militar como una conquista de la libertad. Ver Philippe Catros, "'Tout Français est soldat et se doit à la défense de la patrie'. Retour sur la naissance de la conscription militaire", *op. cit.*, p. 17.

12 – Laurent Dubois recuerda estas palabras de Léger Félicité Sonthonax, comisario de la República en Santo Domingo, que declara que, si Francia abandona la colonia "sin armas y sin municiones, el último barrio en donde flotará el pabellón de la República será aquel defendido por un ejército de *negros* (...) *Los negros* son *los verdaderos sans-culottes* de las colonias, son el pueblo, ellos *solos* son capaces de defender el país", "'Citoyens et amis!' Esclavage, citoyenneté et République dans les Antilles françaises à l'époque révolutionnaire", *Annales, Histoire, Sciences sociales*, nº 2, 2003, p. 28.

13 – Además, como recuerda Éric Deroo, las tropas surgidas del Imperio Francés no constituyen "la única carne de cañón de una primera línea sacrificada" durante la guerra de 1914-18. Las pérdidas de estos batallones de reclutas *voluntarios* u *obligados* provenientes de ultramar (se enrolan 600.000 *súbditos* de *los* cuales 430.000 fueron *enviados* a distintos frentes) son iguales a los de los batallones de poilus (peludos) franceses (entre 22% y 24% de *los efectivos*). Y no son sólo las balas y las bombas enemigas las que diezman a los batallones compuestos de "*súbditos*" del Imperio Francés sino las condiciones climáticas y sanitarias del noreste de Francia. Sobre el conjunto de estos puntos ver el artículo "Mourir, l'Appel à l'Empire (1913-1918)", *art. cit.*, p. 167.

14 – Ver Paola Tabet, *La Grande Arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, L'Harmattan, París, 2004.

15 – A concebir según el modelo de la división sexual del trabajo de reproducción –la cual no fue eficaz sino a condición de multiplicar y diversificar las técnicas y estratégicas de coacción sobre el cuerpo de las mujeres de las diferentes clases sociales.

16 – En este sentido, no tomo como referencia otro texto de Paola Tabet acerca de la división sexual y el uso de herramientas y armas que en primera instancia parece más pertinente: "Les mains, les outils, les armes", *L'Homme*, vol. 19, nº 3-4, 1979, p. 5-61, retomado en *La Construction sociale de l'inégalité des sexes: des outils et des corps*, L'Harmattan, París, 1998. En efecto, aquí me sumo a la crítica que le realiza Clotilde Lebas en su texto "La violence des femmes, entre démesure et ruptura", en Coline Cardi et Geneviève Pruvost, *Penser la violence des femmes*, La Découverte, París, 2012, p. 245-256. Clotilde Lebas muestra que Paola Tabet subdetermina las "tácticas" relativas al uso de las herramientas como armas por destinación: "La reflexión de Paola Tabet sobre la distribución sexuada de las herramientas y armas como soporte de la dominación de la clase de *los hombres* sobre la clase de las mujeres fracasa. No se interesa sino a la atribución material de esas herramientas. Ciertamente dicha distribución desigual de las armas y las herramientas produce, impone y cuadricula los territorios del orden sexuado, pero las tácticas de aquellas que utilizan, manipulan y desvían objetos ordinarios pueden hacer tambalear este sistema de territorios inextricablemnete vinculado a la biocategorización de los cuerpos", p. 252.

17 – Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à París pendant la Révolution française*, Alinea, Aix-en-Provence, 1988, p. 14.

18 – El revolucionario Zalkind Hourwitz resume perfectamente la línea que separa los hombres blancos católicos propietarios y libres y lxs excluidxs de las Luces por medio de esta fórmula esclarecedora: "Para ser *ciudadano* e incluso *legislador* en este país de la libertad y de la igualdad, basta con ser propietario de un prepucio blanco", Zalkind Hourwitz, *Courrier de París*, 24 de enero de 1791, citado por E. Varikas y M. Löwy en su introducción a la edición de Zalkind Hourwitz, *Apologie des juifs*, 1789, Syllepse, París, 2002, p. 20.

19 _ Y cuya mayor parte se volverá a encontrar más tarde en el Club de Ciudadanas Republicanas Revolucionarias.

20 _ Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses*, *op. cit.*, p. 119. Dominique Godineau cita el pasaje preciso de la petición en la que las ciudadanas reivindican un derecho a armarse en nombre del derecho natural "que tiene *todo inidividuo* para pertrecharse en la defensa de su vida y de su libertad", haciendo referencia a la declaración de Robespierre del 27 de abril de 1791: "Estar *armado* para la defensa de la patria es un derecho de *todo ciudadano*".

21 _ *Adresse individuelle à l'Assemblée Nationale, par des citoyennes de la capitale. Le 6 mars 1792; imprimée par ordre de l'Assemblée Nationale*, citada por Claude Guillon, *Notre patience est à bout. 1792-1793, les écrits des enragé(e)s*, Éditions Imho, París, 2009, p. 114-115. Claude Guillon recuerda, en su comentario, que cuando las ciudadanas peticionarias se dirigen a *los hombres* (interpelándolos como "*Señores*" y no como "*ciudadanos*", puesto que se atribuyen injustamente a sí mismos derechos declarados naturales), el presidente de la Asamblea Nacional Guyton-Morveaux iniciará su respuesta con un cortante "Señoras", p. 112.

22 _ Reglamento del distrito de los Cordeliers, 25 de Julio de 1789, citado por Claude Guillon, *Notre patience est à bout*, *op. cit.*, p. 111.

23 _ *Ibid.*, p. 122.

24 _ Ver Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, París, 2006.

25 _ Ver Sylvie Steinberg, *La Confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Fayard, París, 2001.

26 _ Representación tematizada por Platón en el Timeo, a través de las consideraciones sobre el útero errante. Ver Elsa Dorlin, *La Matrice de la race*, *op. cit.*

27 _ Club de Ciudadanas Republicanas, 13 de mayo de 1793, frente a la sección del Muséum, citado por Claude Guillon, *Notre patience est à bout*, *op. cit.*, p. 121, y ver también 12 de mayo de 1793, en el Club de los Jacobinos, p. 118.

28 _ La referencia a los batallones de Amazonas será ampliamente retomada por el Club de Ciudadanas Republicanas Revolucionarias. Por ejemplo, el 13 de mayo de 1793, frente a la sección del Museum: "¡Cuántas compañeras amazonas salen de sus barrios y de los mercados de esta ciudad inmensa! Allí viven las verdaderas

ciudadanas, las que, en esta situación de corrupción, conservaron las costumbres siempre puras y solo ellas sintieron el precio de la libertad y la igualdad". Citado por Claude Guillon, *Notre patience est à bout*, *op. cit.*, p. 120.

29 – El texto original está disponible en Gallica: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56679c.r=th%C3%A9roigne%20de%20m%C3%A9ricaourt?rk=64378;0

30 – *Ibid.*

31 – Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, Jules Rouff et Cie, París, 1911.

32 – Ver el impreso publicado por Auguste Blanqui en 1880, *L'Armée esclave et opprimée*, y el de August Bebel, publicado en 1898 en Stuttgart.

33 – Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, *op. cit.*, p. 149.

34 – *Ibid.*

35 – *Ibid.*, p. 152.

36 – *Ibid.*, p. 154-163

37 – *Ibid.*, p. 163. "He aquí a qué conclusiones llega quien es considerado por la mayor parte de nuestros oficiales de élite como el genial inspirador de la estrategia francesa renovada, aquel cuyo pensamiento volvemos a encontrar en el conjunto, y en el detalle, de la enseñanza de nuestra Escuela Superior de Guerra. La nación armada ya no baja a la palestra; forma la valla que contempla el combate de sus campeones elegidos; sólo los sostiene con clamores vanos. Y el capitán Gilbert llega a ello luego de haber convocado al drama a todo el pueblo saludable de Francia", *Ibid.*

38 – Para Jaurès, el ejemplo tiene éxito en la materia, es el ejército suizo *cuyos "milicianos* de reserva" tienen un rol tan activo como *los "milicianos* de élite", y que por lo tanto son movilizables permanentemente –se trata de una reservar activa–.

39 – Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, *op. cit.*, p. 177.

40 – Madeleine Rebérioux, *Introduction à Jean Jaurès, L'Armée nouvelle*, *op. cit.*

41 – Rosa Luxemburgo, *"L'Armée nouvelle de Jean Jaurès"*, *Leipziger Volkszeitung*, 9 de junio de 1911, traducción francesa de Daniel Guérin, 1971. Consulta en línea sin paginación en el sitio de la Batalla socialista https://bataillesocialiste.wordpress.com/2008/05/30/larmee-nouvelle-de-jaures-lu-par-rosa-luxemburg/ (última consulta en julio de 2017).

42 _ *Ibid.*

43 _ *Ibid.*

44 _ *Ibid.*

45 _ *Ibid.* Rosa Luxemburgo critica a Jaurès que aliente a *los socialistas* a remitirse al derecho y habla de esta estrategia suicida de "insurrección constitucional" desarrollada por este último en el proyecto de ley que clausura *L'Armée nouvelle*. Ahora bien, para Luxemburgo, "entregarse a la ilusión de que fórmulas jurídicas se impongan en algo a los intereses y el poder del capitalismo es la política más nociva que pueda llevar adelante el proletariado", *Ibid.*

46 _ Georges Yvetot (1868-1942), anarquista proudhoniano, secretario general adjunto de la CGT en 1902, autor del impreso *Nouveau Manuel du soldat. La patrie, l'armée, la guerre*, Fédération des Bourses du Travail, 1905 (32 páginas).

47 _ Georges Yvetot, *Nouveau Manuel du soldat*, *op. cit.*, p. 7.

48 _ "El militarismo nació del día en que algunos tomaron para *ellos* lo que pertenecían a *todos*, y resolvieron conservarlo incluso por la fuerza", *ibid.*, p. 7.

49 _ "Somos *proletarios*, es decir, aquellos que cargan hoy con todo el peso, con toda la tristeza de la sociedad", *ibid.*, p. 9. Lxs proletarixs no tienen nada que defender, esa podría ser la definición que redobla la del *Manifiesto del Partido Comunista*.

50 _ *Ibid.*, p. 8.

51 _ Yvetot denuncia igualmente los años de aprendizaje anteriores en donde los juegos y las historias para *niños* no son sino puestas en escena guerreras que aclimatan a *los* jóvenes *niños* en la violencia.

52 _ *Ibid.*, p. 9. El subrayado es nuestro.

53 _ *Ibid.*, p. 10.

54 _ En referencia a Anatole France ("el ejército es la escuela del crimen"), pero cita también un florilegio de autores: Séneca, Erasmo, Montaigne, Ronsard, Bossuet, La Bruyère, Fénelon, Rousseau, Voltaire, Girardin, Maupassant...

55 _ *Ibid.*, p. 14.

56 _ *Ibid.*, p. 16.

57 _ *Ibid.*, p. 32. Podemos observar que, para una parte, la problemática de la creación de grupos de autodefensa de vocación insurreccional o de milicias dedicadas y entrenadas para defender a

los proletarios en lucha, especialmente contra la represión de las fuerzas de conservación del orden o las agresiones de las ligas fascistas, se cristalizó en el transcurso de los años treinta en una alternativa entre autodefensa de masa y grupos de autodefensa que desembocará finalmente en la constitución de "estrictos" servicios del orden, haciendo en parte obsoleta la autodefensa como estrategia proletaria de masa tal como promueve la Internacional. Por una parte, el compromiso antimilitarista del movimiento comunista en Francia explica el escepticismo concerniente a la constitución de agrupaciones de autodefensa especializadas, consideradas una "mascarada" paramilitar (frente a las camisas negras el único "uniforme de autodefensa es el overol azul del *obrero* de la fábrica, el chaleco de trabajo de *los muchachos* del edificio, el traje usado o los gruesos abrigos del *obrero* agrícola y del *campesino* pobre, el traje del *empleado* o el *funcionario* menor, los overoles del *trabajador* ferroviario", Jean Lagarde, "La lutte de masse antifasciste: corrigeons les erreurs et renforçons l'activité dans notre travail d'autodéfense", *L'Humanité*, 28 de marzo de 1934). La Internacional tomó posición claramente por una política de autodefensa entendida como un modo global de organización del movimiento obrero (que permitía entre otras cosas fraternizar con *los soldados asignados* a las tareas represivas). Por otra parte, en el seno del Partido Comunista Francés, la prohibición de que el proletariado se armara (Paul Vaillant-Couturier, "Qu'est-ce que l'armement du prolétariat?, *L'Humanité*, 28 de enero de 1935), si no la necesaria "protección" del Partido frente a las ligas fascistas desplazan un poco los términos del debate. Mientras que en la extrema izquierda de la Sección Francesa de la Internacional Obrera se encuentra una organización de combate, "Siempre *listos* para servir", animada por militantes revolucionarios guiados por Marceau Pivert, el Partido Comunista Francés se vuelve hacia una concepción "republicana" (simbolizada por la adopción de la cucarda) de la autodefensa de masa, a fin de no dejarse superar por las milicias obreras organizadas en la extrema izquierda por lxs pivertistas y lxs trotskistas, y la constitución de "servicios del orden". Ahora bien, si estos últimos están oficialmente destinados a proteger a lxs militantes de las ligas fascistas, de hecho también

se los usa para evitar los enfrentamientos y para enmarcar las movilizaciones, como lxs manifestantes mismxs, a fin de que no haya "desbordes" que puedan provocar la represión policial. Sobre este punto, ver Georges Vidal, "Violence et politique dans la France des années 1930: le cas de l'autodéfense communiste", *Revue historique*, nº 640, 2006/4, p. 901-922 y Philippe Burrin, "Poings levés et bras tendus. La contagion des symboles au temps du Front populaire", *Vingtième siècle*, nº 11/1986, p. 5-20. Agradezco a Vanessa Codaccioni por su ayuda bibliográfica acerca de este punto. La autodefensa convertida transforma entonces una estrategia defensiva insurreccional en autodisciplina de los movimientos sociales, estigmatizando inevitablemente la "violencia" de sus acciones o de lxs militantes de sus propios rangos como la ocasión, o la causa de la intensidad, de la represión.

58 – Edward William Barton-Wright (1860-1951) nació en la India y realizó sus estudios en Alemania y Francia.

59 – Es autor de un célebre manual de *ju-jitsu*: *Text-Book of Ju-Jitsu*, 1905, Alcuin Classics, 2011. https://www.youtube.com/watch?v=eALLelwghSA (última consulta en julio de 2017).

60 – Tani será reclutado también como luchador en los espectáculos de *music-hall* organizados por William Bankier que contribuirán a popularizar el *ju-jitsu*.

61 – En Francia, Émile André publica su *100 façons de se défendre dans la rue avec armes*, Flammarion, París, 1905, que recupera las técnicas con bastón y vara. Disponible en línea http://www.ffamhe.fr/collectionpalas/Emile_Andre_100_facon_de_se_defendre_avec_armes.pdf (última consulta en julio de 2017).

62 – Ver Graham Noble, "An Introduction to E. W. Barton-Wright (1860-1951) and the Eclectic Art of Bartitsu", *Journal of Asian Martial Arts*, vol. 8/2, 1999, p. 50-61. En 1903, el *bartitsu* fue popularizado por Arthur Conan Doyle, quien pone en escena a Sherlock Holmes practicando *bartitsu* en su combate contra el profesor Moriarty en el relato *La Maison vide*.

63 – Edith Margaret Williams (1872-1971) nació en Bath. Se casa en 1893 con William Garrud y se instala en Londres, donde su esposo es entrenador de fisicoculturismo en varias universidades de la ciudad. En 1899, conoce a Edward William Barton-Wright.

64 – *Jiu-Jitsu Downs the Footpads*, realizado por Alf Collins en 1907, con Edith Garrud, es uno de los primeros films de artes marciales: http://www.bartitsu.org/index.php/2014/07/jujitsu-downs-the-footpads/ (última consulta en julio de 2017).

65 – El WSPU fue fundado en 1903; defiende el derecho de voto de las mujeres y la igualdad. Fundado por Emmeline Pankhurst (1858-1928), tres de sus hijas son también militantes de primera fila: Christabel, Sylvia y Adela –las dos últimas abandonarán el WSPU por un movimiento de cuestionamiento interno que critica la radicalidad de los métodos utilizados–. A partir de 1905, después del fracaso de una primera gran campaña, el WSPU adopta la consigna "Deeds, not words" (Hechos, no palabras), y trastroca el repertorio de acciones de los movimientos femeninos comprometiéndose en la acción directa y la desobediencia civil (ocupación de locales, encadenamientos a las verjas del Parlamento, degradaciones materiales, saqueos y vandalismos, atentados contra los edificios públicos o privados, huelgas de hambre...), suscitando entonces la reprobación de la mayor parte de las asociaciones feministas en favor del derecho de voto, o de los partidos políticos y la prensa. Convertidas en blanco de una represión policial brutal, hubo numerosas militantes heridas, detenidas, encarceladas y obligadas a alimentarse en ocasión de las huelgas de hambre que se llevaban adelante en la prisión mientras pedían ser tratadas como prisioneras políticas. En 1909, en ocasión de pasar por Londres, Gandhi se encuentra con Emmeline Pankhurst; declarará algunos meses más tarde que la causa defendida por el WSPU es justa pero que sus acciones se chocan con el principio de no violencia sobre el cual se debe fundar la desobediencia civil (*Satyagraha* – "abrazo de la verdad", en sánscrito). Durante la guerra, el WSPU milita por el compromiso de las mujeres en el esfuerzo de guerra. Esta posición confirma las fuertes divergencias entre Emmeline Pankhurst, Christabel Pankhurst y Adela y Sylvia Pankhurst. Esta última, militante comunista comprometida en la Internacional Comunista (será excluida en 1921 en nombre de su oposición a Lenin), pelea por un feminismo antimilitarista y crítico respecto de la democracia parlamentaria burguesa; se niega así a la estrategia del WSPU que consiste en

reivindicar prioritariamente el derecho de voto a expensas de los derechos de las trabajadoras. El WSPU se disuelve en 1917. En 1918, se adopta una ley que autoriza el voto de las mujeres de más de 30 años; diez años más tarde se obtiene el derecho de voto a partir de los 21 años. Ver Emmeline Pankhurst, *My Own Story*, Eveleigh Nash, Londres, 1914 (1ª edición), Virago, Londres, 1979 (segunda edición), Paula Bartley, *Emmeline Pankhurst*, Londres/New York, Routledge, 2002. Ver igualmente Katherine Connelly, "Sylvia Pankhurst, the First World War and the Struggle for Democracy", *Revue française de civilisation britannique*, XX-1, 2015, https://rfcb.revues.org/275? lang=fr (última consulta en julio de 2017).

66 _ El anuncio de su apertura se hizo en el diario *Votes for Women* en diciembre de 1909. Allí se entrenaron también militantes de la Women's Freedom League.

67 _ Elizabeth Crawford, *The Women's Suffrage Movement: A Reference Guide 1866-1928*, UCL Press, Londres, 2001, p. 240. Ver también Tony Wolf, *Edith Garrud: The Suffragette Who Knew Jujutsu*, editado por Kathryne Wolf, 2009.

68 _ En 1913, mientras que las militantes presas en huelga de hambre son alimentadas a la fuerza, el gobierno debe enfrentar una oposición indignada por esta práctica que se juzga bárbara. Entonces adopta el *Cat and Mouse Act*, una enmienda que autoriza la liberación de lxs prisionerxs el tiempo necesario para volver a encontrar fuerzas antes de volverlxs a meterlos en prisión. En ese contexto, la Bodyguard Society tiene como misión impedir a la policía volver a capturar a lxs militantes que habían sido puestxs provisoriamente en libertad.

69 _ "En otros términos, se nos quiere hacer creer que las personas que perdieron el hábito de luchar por sí mismas en tanto que *individuos*, que aceptaron todas las injusticias esperando que su partido adquiriera la mayoría; que *esos individuos* súbitamente se van a metamorfosear en verdaderas 'bombas humanas' nada más que apilando sus boletas sobre las urnas", Voltairine de Cleyre, *De l'Action directe*, 1912, Éditions du Sextant, París, 2010, p. 53. Al oponer la acción política (la representación política y el sistema electoral) y la acción directa, Voltairine de Cleyre define a esta última como sigue: "Toda persona que haya pensado, aunque más

no sea una vez en la vida, en tener el derecho de protestar, y haya tomado coraje a dos manos para hacerlo; toda persona que haya reivindicado un derecho, sola o con otras, ha practicado la acción directa", *ibid.*, p. 17. La acción directa puede ser violenta o pacifista pero, en este último caso, no tiene nada que ver con esta forma de inculcación de la aceptación de la injusticia que provoca la acción política. Así, la acción política siempre es violenta en el sentido en que es la expresión misma de que "la vida no se someterá", *ibid.*, p. 57.

70 – *Le Ju-Jitsu et la femme. Entraînement physique au féminin*, París, Berger-Levrault, 1906. Traducido por un militar (el capitán C.-A.-J. Pesseaud).

71 – *Ibid.*, Prefacio, p. 1 y siguientes. Ver también p. 53.

72 – Sobre esta cuestión ver el conjunto de los trabajos de Anaïs Bohuon, a quien agradezco sinceramente que me haya orientado en este corpus.

73 – Charles Pherdac, *Défendez-vous mesdames. Manuel de défense féminine*, Rueff, Paris, s. d.

74 – Citado por Michel Brousse, *Les Racines du judo français: histoire d'une culture sportive*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, p. 280-281. Michel Brousse recuerda, y es muy útil, que las pocas mujeres francesas que practicaban *ju-jitsu* y judo fueron autorizadas por aquel entonces a participar en competencias deportivas, y algunas obtuvieron el cinturón negro. Hubo combates mixtos y campeonatos femeninos (especialmente en Marruecos), antes de ser definitivamente suprimidos en 1957 por la Federación, fecha en la cual las mujeres fueron excluidas de las competiciones y ya no pudieron obtener el cinturón negro; *los médicos* federales argumentaban que la práctica femenina debía conformarse con la ejecución técnica, la destreza y la suavidad de los movimientos que sientan bien a su "sexo" y preservan su "gracia", p. 281-282.

75 – Ver Willy, "Jiu-Jitzu féminin", en *L'Auto* nº 1878, 6 de diciembre de 1905 y Michel Corday, "Le sport et la femme", en *L'Auto* nº 2199, 23 de octubre de 1906.

76 – Así, "Le Jiu-Jutsu: comment une femme peut se défendre", *La Femme d'aujourd'hui*, julio de 1905, consagra un artículo ilustrado; tres años más tarde, un largo *dossier* ilustrado y redactado por Jean-

Joseph Renaud, "La défense féminine", se publica en *V.G.A.*, nº 533, 5 de diciembre de 1908, y escenifica algunas tomas de *ju-jitsu* realizadas por la actriz del Odeón Mademoiselle Didier y por el periodista deportivo Rouzier-Dorcières, célebre esgrimista y duelista que tomó partido por el *ju-jitsu* en la querella entre técnicas de lucha de inspiración grecorromana y artes marciales japonesas de comienzos del siglo XX.

77 – William Ewart Fairbairn, *Self Defense for Women and Girls*, Faber and Faber, Londres, 1942, 48 páginas. De hecho, la segunda obra fue publicada durante el mismo año, *Hands Off!: Self-Defense for Women*, Appleton-Century Company, New York/Londres, 41 páginas, es una versión modificada del primero.

78 – William Ewart Fairbain (1885-1960): después de la guerra, se convierte en instructor para las unidades especiales de la policía de Singapur.

79 – Ver Françoise Thébaud, *Les Femmes au temps de la guerre de 14*, Stock, París, 1986, Laurence Klejman, "Les Congrès féministes internationaux", *Mil neuf cent*, vol. 7/1, 1989, p. 71-86, Christine Bard, *Les Filles de Marianne. Histoire des féminismes 1914-1940*, Fayard, París, 1995. Sobre la influencia del movimiento sufragista inglés en los Estados Unidos durante el mismo período, ver Sandra Adickes, "Sisters, not Demons: the influence of British suffragists on the American suffrage movement", *Women's History Review*, vol. 11/4, 2002, p. 675-690.

80 – A partir de 1925, Edith Garrud abandona la enseñanza y su dojo cierra sus puertas.

81 – Ver Maureen Honey, *Creating Rosie the Riveter. Class, Gender and Propaganda during World War II*, University of Massachusetts Press, 1984.

82 – La colusión de estos dos afiches, que se volvieron a encontrar en los años ochenta, creó un ícono feminista contemporáneo, mientras que esas dos representaciones siguen siendo emblemáticas del patriotismo estadounidense de los años de la guerra, pero también de sus efectos retrógrados para el derecho de las mujeres. Apenas hubo finalizado la guerra, las mujeres, en el caso de la mayoría, serán obligadas a volver a las fábricas textiles o a su casa, y olvidar su saber-hacer obrero tanto como su manual de

autodefensa. Los años cincuenta no serán sino más olvidadizos cuando se trate de promover, tanto como de producir, el ideal patriarcal y racista de un *way of life* bajo la mirada dócil y conciliadora de la nueva "mujer en el hogar".

83 – La estética visual de estas campañas es, en un primer vistazo, muy subversiva, lo cual explica que haya podido ser ampliamente reapropiada por ciertas corrientes feministas, lesbianas y *queers* en los años ochenta y sobre todo noventa y dos mil. Las mujeres, principalmente obreras soldadas, remachadoras o involucradas en la industria del armamento, dan testimonio de la unidad del país en una puesta en escena casi carnavalesca: son virilizadas a ultranza para mostrar que son fuertes, orgullosas, que son capaces de hacer girar el país en ausencia de "sus *hombres*"; y al mismo tiempo sigue habiendo ciertos oropeles de una femineidad muy heteronormativa, como si se tratara de tranquilizar al país respecto del carácter temporario de esta transgresión que, de hecho, no será tolerada sino un tiempo.

CAPÍTULO 3 / TESTAMENTOS DE LA AUTODEFENSA

1 – Documento de los Archivos Ringelblum, 426. Ring II/333/ Mf/ Z1H-802; USHMM-57 (traducción del polaco de Ian Zdanowicz). Un gran agradecimiento a Ian Zdanowicz por haberme indicado estos documentos y haberlos traducido; igualmente a Tommy Kedar por haber llamado mi atención hacia numerosas fuentes que me resultaron preciosas.

2 – Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse* (entrevista con Marek Edelman), en Marek Edelman, Hanna Krall, *Mémoires du ghetto de Varsovie: un dirigeant de l'insurrection raconte*, prefacio de Pierre Vidal-Naquet; traducción del polaco y textos anexos de Pierre Li et Maryna Ochab, Éditions du Scribe, París, 1983, p. 71.

3 – Hago referencia aquí al concepto de acosmismo desarrollado por Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, 1951, III, *Le Système totalitaire*, traducción de Jean-Loup Bourget, Robert Davreu y Patrick Lévy, revisada por Hélène Frappat, Points, París, 2005.

4 – La *Armia Krajowa* (la organización más importante de la resistencia polaca durante la ocupación nazi) proveyó de "90 pistolas

con sus municiones, 600 granadas, 15kg de plástico y algunas ametralladoras. El Partido Obrero Polaco con 10 carabinas y 30 pistolas (...) Lo menos que se puede decir es que la ayuda suministrada por la Resistencia polaca fue mínima. *Los* combatientes *judíos* siguieron estando trágicamente *aislados*". Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Denoël, París, 1995, p. 339.

5 – Archivos "Oneg Shabbath", citado por Ysrael Gutman, *The Jews of Warsaw, 1939-1943: Ghetto, Underground, Revolt*, *op. cit.*, p 349-350.

6 – Citado por Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, *op. cit.*, p. 339.

7 – Ver Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw, 1939-1943: Ghetto, Underground, Revolt*, Indiana University Press, Bloomington, 1989, p. 315-316.

8 – Ver el *Journal* de Hirsch Berlinski, combatiente de la ZOB (en polaco *Żydowska Organizacja Bojowa*, Organización Judía de Combate), citado por Rachel L. Einwohner, "Availability, Proximity, and Identity in the Warsaw *Ghetto* Uprising: Adding a Sociological Lens to Studies of Jewish Resistance", en Judith M. Gerson & Diane L. Wolf, *Sociology Confronts the Holocaust*, Duke University Press, Durham et Londres, 2007, p. 286.

9 – Ver Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939-1943: Ghetto, Underground, Revolt*, *op. cit.*, p. 287. Se creó otra organización armada, la Unión Militar Judía (Zydowski Zwiazek Wojskowy – ZZW).

10 – *Ibid.*, p. 305.

11 – Se pueden leer los textos del poeta y miembro de la Resistencia Wladyslaw Szlengel, "Contre-Attaque" I et II en *Ce que je lisais aux morts*, CIRCE Éditions, París, 2017, traducido por primera vez al francés.

12 – Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, *op. cit.*, p. 70.

13 – *Ibid.*, p. 74.

14 – Observado especialmente por la organización de los enfrentamientos propiamente dichos.

15 – "Había una amiga. Una hermosa niña rubia, cálida. Se llamaba Mira. El 7 de mayo él vino con ella a nuestra casa en la calle Franciszkanska. El 8 de mayo, en la calle Mila, él la mató y luego se disparó. Jurek Wilner gritó: '¡Muramos *juntos*!' Lutek Rotblat

mató a su madre y a su hermana, luego *todos* comenzaron a disparar. Cuando llegamos, no quedaban sino *pocos* sobrevivientes. Ochenta se habían suicidado. 'Es lo que tenían que hacer', se nos dijo luego. 'El pueblo ha perecido. Sus *soldados* han perecido. Una muerte simbólica' ¿A tí también debería gustarte esta clase de símbolo? Había una niña con ellos, Ruth. Se pegó siete tiros antes de que llegáramos. Una hermosa niña, soberbia, con una tez de durazno; pero nos gastó seis balas', Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse, op. cit.*, p. 70.

16 – En enero de 1943, mientras que la Organización Judía de Combate no cuenta sino con 500 personas, hubo una nueva *razzia*; no sobrevivirán sino 80 combatientes. Marek Edelman cuenta: 'Para ser exacto, te diría que nuestros cañones, de donde brotaban las llamas, no eran sino diez (...) el grupo de Anielewicz, empujado sin armas en Umschlagplatz, comenzó a luchar sin armas en las manos. El grupo de Pelc, un compañero trabajador de imprenta de dieciocho años, ya acorralado en Umschlagplatz, se negó a subir a los vagones. Van Oeppen, el comandante de Treblinka, los fusiló *in situ*. Eran sesenta", Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse* (entrevita con Marek Edelman), en Marek Edelman, Hanna Krall, *Mémoires du ghetto de Varsovie: un dirigeant de l'insurrection raconte, op. cit.*, p. 111.

17 – Emmanuel Ringelblum, "'Little Stalingrad' defends itself", en Joseph Kermish (dir.), *To Live with Honor and Die with Honor! Selected Documents from the Warsaw Ghetto Underground Archives "O.S" ("Oneg Shabbath")*, Jerusalén, 1986, p. 599-600.

18 – La autodefensa armada representó así una apuesta ética muy alejada de toda estética heroica. Sin embargo, en otro diario clandestino polaco fechado el 30 de abril de 1943 se expresa la idea de que defenderse, morir con las armas en mano, transforma a *los judíos* en un *pueblo*: "De una población sin defensa, un rebaño que *los asesinos alemanes* conducen al matadero, *los judíos* se han elevado al nivel de un pueblo combatiente. E incluso si no luchan por su propia existencia –lo cual no era el asunto, dada la absoluta superioridad del enemigo– demostraron sin embargo su derecho a una existencia nacional". Ver Mysle Panstwowa, "Pensée du gouvernement", Yad Vashem Archive, O-25/25, citado por Ysrael

Gutman, *The Jews of Warsaw 1939-1943: Ghetto, Underground, op. cit.*, p. 404. La tanatoética suministrará entonces la materia de una mitología nacional que en sus construcciones narrativas ulteriores agotará su sentido primero en favor de una retórica nacionalista *ad hoc* que hace dialéctica la relación víctima/héroe.

19 – Diario publicado por la juventud católica del Frente Odrodzenia Polski (Frente para la renovación de Polonia), citado por Ysrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939-1943: Ghetto, Underground, op. cit.*, p. 406. Se observará la idea según la cual, aunque se trate de un enemigo similar, el FOP reafirma que la guerra entre *alemanes* y *judíos* no es la misma que la que opone a *alemanes* y *polacos*.

20 – Ver la obra clásica de Jesse Glenn Gray, *Au Combat. Réflexions sur les hommes à la guerre*, 1959, traducida al francés por Simon Duran, París, Tallandier, 2012, que trata ampliamente sobre esta fascinación operada por las escenas de guerra, en referencia al concepto kantiano de lo sublime; ofrece así un buen ejemplo de dicha estetización a ultranza del combate que participa de la construcción continuada de una norma de virilidad heroica contemporánea.

21 – Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse, op. cit.*, p. 93.

22 – El Bund fue fundado los días 7 a 9 de octubre de 1897 cerca de la ciudad de Vilna. Durante las fiestas del Año Nuevo Judío, una docena de delegadxs sindicales (organizaciones locales, diarios clandestinos) crean la Unión General de *Obreros Judíos* de Rusia y Polonia (*Algemayner yidisher arbeter-bund in Rusland un un Poyln*); eran once hombres y tres mujeres, principalmente obrerxs e intelectuales. El objetivo declarado era la constitución de un partido socialdemócrata ruso y, en esa persepectiva, el realineamiento de los obrerxs judíxs detrás de ese objetivo. Pronto se convirtió en la "única estructura organizacional socialista sólida existente al este de Polonia... con la fundación del Bund, se abrió una nueva era en la organización del proletariado judío. En el transcurso de los dos o tres primeros años de su existencia, el Bund dirigió 312 huelgas en 14 fábricas y 44 ramas económicas. 27.890 obrerxs participaron en 157 de esas huelgas (...). Se establecieron nuevos vínculos entre quienes participan en la obra socialista; no es excesivo hablar de transfiguración, porque el militante socialdemócrata se desmarca de sus *compañeros* de todos los días por una

búsqueda de pureza y de ideal que se manifiesta en mil detalles de la vida cotidiana: higiene corporal, pulcritud en la vestimenta, negación a las conversaciones vulgares, las palabras obscenas y las imprecaciones. Estos comportamientos de nuevo tipo impregnan también las relaciones con las obreras cuyo rol no podríamos subestimar en la constitución de la corriente obrera judía. La mujer (...) se convierte en una igual, una camarada", Nathan Weinstock, *Le Pain de misère: histoire du mouvement juif ouvrier en Europe*, colección [Re]découverte, t. 1, La Découverte, París, 2002, p. 116 y siguientes. Antes de conocer una severa represión, el Bund cuenta con 33.000 miembrxs en 1906.

23 – Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, *op. cit.*, p. 339.

24 – *Ibid.*, p. 342. Bernard Goldstein comenta así el suicidio de su camarada: "En el momento en que el gueto estaba en su momento álgido, lanzamos SOS desesperados usando la voz de la radio clandestina polaca: 'Estamos pereciendo, vamos a ser *exterminados*. Nuestras fuerzas se están agotando. Luchamos sin armas contra un enemigo acorazado'. Era un llamado de ayuda al mundo que estaba en lucha contra el hitlerismo. La única respuesta que recibimos fue: '¡Artur Zygielbojm se suicidó!' Fue el único socorro que les fue posible aportarnos y fue el único socorro que recibimos de Londres, centro del mundo en guerra. Nuestro representante había suplicado, mendigado, amenazado. Había sufrido, había llamado, pero se había topado con un silencio de muerte. Las advertencias, llamados y ruegos no habían encontrado sino oídos sordos...", *Ultime Combat*, Zones éditions, París, última consulta en línea de julio de 2017, http://www.editions-zones.fr/spip.php?page=lyberplayer&id_article=81

25 – "Lo importante era disparar. Era lo que había que mostrar, y no a *los alemanes*. En eso eran más fuertes que *nosotros*. Teníamos que mostrarlo a *todos los* demás", Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, *op. cit.*, p. 68.

26 – Nathan Weinstock, *Le Pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, colección "[Re]découverte", La Découverte, París, 2002.

27 – Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, *op. cit.*, p. 95. Ver también Henry J. Tobias, *The Jewish*

Bund in Russia, from Its Origins to 1905, Stanford University Press, 1972 y Yitskhok Laybush Peretz, *Les Oubliés du Shtetl: Yiddishland*, 1947, Plon, París, 2007.

28 – Ver Stephen P. Frank, *Crime, Cultural Conflict, and Justice in Rural Russia, 1856-1914*, University of California Press, 1999, p. 157-158.

29 – Esta cuestión, y también la de la distinción entre "violencia" y "violencia defensiva" y, en este contexto, la frontera entre la autodefensa y el terrorismo, es porosa. En 1901, en ocasión de su cuarto congreso, el Bund adopta una resolución que prohíbe recurrir a la acción terrorista.

30 – Esta oposición no debe enmascarar las aproximaciones; en 1909, en ocasión de un congreso del Partido en Viena, se votó un acercamiento con los otros partidos obreros judíos por influencia de Borokhov –jefe del Partido Poalei Zion ruso– que atrajo las iras de los poalé-sionistas palestinos que le reprocharon abandonar la dimensión palestina del programa del Partido, declarando: "No somos un partido para Palestina sino para el proletariado judío". El partido ruso abandona entonces la organización sionista. Ver Nathan Weinstock, *Le Pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, *op. cit.*, p. 238 y siguientes.

31 – Las exacciones durarán días en otros barrios y ciudades de los entornos, hasta que se decrete la ley marcial del 21 de abril. Monty Noam Penkower, "The Kishinev pogrom of 1903: a turning point in jewish history", *Modern Judaism*, vol. 24, nº 3, 2004, p. 187-225, p. 188.

32 – *Ibid.*, p. 189. Campañas que anunciaban la masacre y que fueron denunciadas por las autoridades religiosas judías locales a la policía, que no hizo nada por impedirla.

33 – *Ibid.*, p. 187.

34 – *Ibid.*, p. 188.

35 – *Ibid.*, p. 190. Léon Tolstoi, que había permanecido en silencio en ocasión de las masacres de 1881-1883, denuncia "los horribles acontecimientos de Kishinev". Máximo Gorki publica una recopilación de ensayos cuyas ganancias destina a las víctimas de la masacre, *Sbornik*.

36 – Ver *New York Times*, 28 de abril de 1903.

37 – Robert Weil, "Hayim Nahman Bialik, poète de la renaissance de la langue hébraïque", *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, 1986,

p. 109-127, p. 118. Ver también David Roskies (dir.), *The Literature of Destruction: Jewish Responses to Catastrophe*, The Jewish Publication Society, 1989, Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle*, University of California Press, Berkeley, 2001, p. 183 y siguientes.

38 – Monty Noam Penkower, "The Kishinev pogrom of 1903: a turning point in jewish history", *op. cit.*, p. 193. Ver también Shlomo Lambroza, "Jewish Responses to Pogroms in Late Imperial Russia", en Joshua Reinharz, *Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses*, Brandeis University Press, 1988.

39 – Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, *op. cit.*, p. 98.

40 – https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0018_0_17990.html (última consulta en julio de 2017).

41 – En otoño de 1903 en Gomel, los grupos de autodefensa organizados en forma conjunta por el Bund y *Poalei Zion* impidieron un pogrom. Doscientos combatientes hicieron retroceder a la multitud, pero también al ejército y la policía cómplices. En Zhitomir, en mayo de 1905, los grupos de autodefensa del Bund "limitan" el horror, pero veintinueve personas son masacradas y ciento cincuenta heridas. En el otoño de 1905, durante la Revolución, en Ekaterinoslav, los grupos de autodefensa del Bund, de *Poalei Zion* y de las organizaciones judías estudiantiles hacen retroceder a la multitud y logran defender los barrios judíos, pero también los barrios obreros no judíos igualmente amenazados por los saqueos y los incendios, y persiguen a los pogromistas, que logran desvalijar los negocios y casas judíos. Ver Theodore H. Friedgut, "Jew, violence and the Russian Revolutionary Movementç", *Studies in Contemporary Jewry*, vol. XVIII, 2002, p. 43-58, p. 52-53.

42 – Nació en Ucrania en 1880 y murió en Estados Unidos en 1940. Ver Vladimir Zeev Jabotinsky, *Histoire de ma vie*, *traducción de Itshak Lurçat*, Les Provinciales, 2011.

43 – Ver Ilan Pappe, *Across the Wall: Narratives of Israeli-Palestinian History*, I.B. Tauris, 2010, p. 115 y siguientes.

44 – En 1921, fue electo miembro de la Organización Mundial Sionista, a la que critica por sus compromisos con las autoridades británicas, pero será definitivamente apartado luego del *affaire* del pacto secreto con el jefe del gobierno ucraniano antisemita y antibolchevique en el exilio, Simon Petlioura. Ver Marius Schattner,

Histoire de la droite israélienne: de Jabotinsky à Shamir, Éditions Complexe, Paris, 1999, p. 69 y siguientes.

45 – Dos años antes, Vladimir Jabotinsky funda el *Betar* (Brit Yosef Trumpeldor-Alliance Yosef Trumpeldor), que se convierte rápidamente en la organización juvenil del partido sionista revisionista.

46 – https://archive.org/stream/TheIronWall-ZionistRevisionismFromJabotinskyToShamir/Ironw_djvu.txt (última consulta en julio de 2017).

47 – *Ibid.* Es uno de los líderes de las Chindits (fuerzas especiales del ejército del Reino Unido durante la Segunda Guerra Mundial) durante la "campaña de Birmania"; con ellas experimenta operaciones ofensivas, lejos de la línea del frente. Muchos hombres políticos israelíes formaron parte de ello, entre ellos Moshe Dayan (jefe del Estado Mayor de Tsahal de 1955 à 1958, luego ministro de Defensa en 1967), Ygal Allon (primer codirigente del Palmah en 1941 y varias veces ministro entre 1961 y 1977).

48 – Este principio "ético" de la retención es también político, puesto que es la condición por la cual *los británicos* aceptaron durante los acontecimientos de 1936-1939 armar a *los* combatientes de la Haganah, que oficialmente estaba prohibida.

49 – En una misma vena ideológica, el Grupo Stern, que representa una de las corrientes sionistas de extrema derecha, se lanza a atentados que apuntan a las autoridades británicas y que llegan hasta acercarse a la Alemania nazi. El Grupo Stern, que toma su nombre de su fundador, Avraham Stern, es llamado Lehi (acrónimo de *lehomei herouth leIsrael*); fue fundado en 1940 de una escisión del Irgoun en el momento de la declaración de la Segunda Guerra Mundial y del alto del fuego con las autoridades británicas en 1939.

50 – Ver Einat Bar-On Cohen, "Globalisation of the war on violence: Israeli close-combat, *krav maga* and sudden alterations in intensity", *Social Antrhopology/Anthropologie Sociale*, 2010, 18/3, p. 267-288.

51 – Una de las ideas faro de la autodefensa es la de deconstruir la idea de "distancia de seguridad": estar a distancia es ser vulnerable (por ejemplo, en la línea de alcance de un puñetazo o una patada); estar lo más cerca posible del cuerpo del atacante es por el contrario facilitarse la ocasión de poder golpear sus puntos vulnerables (garganta, órganos vitales, articulaciones).

52 _ El trabajo fisiológico y emocional será una de las características del *krav maga*: aprender a reaccionar rápidamente, estar muscularmente listo, utilizar la propia piel como una señal para atacar y no como un obstáculo para la defensa. Se trata entonces de utilizar los propios músculos pero también las propias emociones, los afectos, las hormonas en una química del combate que permite extraerles todos sus beneficios.

53 _ Einat Bar-On Cohen, "Globalisation of the war on violence: Israeli close-combat, *krav maga* and sudden alterations in intensity", *op. cit.*, p. 269.

54 _ Ver Benoît Gaudin, "La Codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique", op. cit.; Maarten van Bottengurg y Johan Heilbron, "Dans la cage. Genèse et dynamique des 'combats ultimes'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 179/2009, p. 32-45.

55 _ http://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1163386 (última consulta en julio de 2017).

56 _ Ver entrevista de Noah Gross, http://www.your-krav-maga-expert.com/Krav-Maga-History-Interview.html (última consulta en julio de 2017).

57 _ Ben Gourion imaginó este "ejército del pueblo" y definió al servicio militar como el instrumento principal de la construcción de la nación judía, aquello a través de lo cual se hacen posible la cohesión, la integración social y la solidaridad. En este contexto, el enrolamiento de las mujeres se decidió en parte en razón de la falta de *hombres* en edad de usar uniforme y del rol crucial otorgado al enrolamiento militar –única matriz patriótica capaz de producir una comunidad nacional (el ejército es el lugar donde se aprende la lengua, la historia, la cultura judías, así como el manejo de las armas la disciplina militar)–. De hecho, a pesar de su carácter mixto de fachada, el ejército israelí produjo una norma de masculinidad hegemónica en tanto que dicha institución normaliza las prácticas y construye un sistema de sentidos y de valores que crean un "consentimiento espontáneo al *statu quo* patriarcal", Orna Sasson-Levy, "Constructing Identities at the Margins: Masculinities and Citizenship in the Israeli Army", *The Sociological Quarterly*, vol. 43, nº 3, 2002, p. 37.

58 _ Martin van Creveld, "Armed but not dangerous: women in the Israeli Forces", *War in History*, vol. 7, nº 1, 2000, p. 82-98. El autor

recuerda que las mujeres fueron excluidas de todas las unidades de combate luego de un acontecimiento traumático: en diciembre de 1947 una unidad mixta del *Palmah* cayó en una emboscada y fue diezmada. Los cuerpos de lxs combatientes fueron encontrados días más tarde atrozmente mutilados. Citado por Vincent Joly, "Note sur les femmes et la féminisation de l'armée dans quelques revues d'histoire militaire", *Clio*, nº 20, 2004, p. 135-145 (última consulta en línea en julio de 2017). El ejército israelí era oficialmente mixto –sin embargo, si las mujeres reciben ciertamente un entrenamiento militar, éste es diferente al de los hombres; son mayoritariamente asignadas a tareas administrativas y solo una minoría accede a puestos de mando (y esto pese a la existencia de una unidad especial, el *Hen –Heil Nashim*, cuerpo femenino– creado en 1949 y suprimido en 2001). Para un paneo global de la cuestión, ver Ilaria Simonetti, "Le service militaire et la condition des femmes en Israël", *Bulletin du Centre de recherches français a Jérusalem*, nº 17, 2006, p. 78-95 (última consulta en línea julio de 2017).

59 _ "Las sociedades de seguridad en vías de implementación toleran toda una serie de comportamientos diferentes, variados, en el límite desviados, antagonistas incluso unos de otros; a condición, es cierto, de que éstos se encuentren dentro de cierta presentación que elimine cosas, personas, comportamientos considerados como accidentales y peligrosos", Michel Foucault, *Dits et Écrits*, II, Gallimard/Quarto, París, p. 386.

60 _ Izhac Grinberg, otro historiador del *krav maga*, observa la fecha de 1963. Ver http://www.kravmagainstitute.com/instructor-development/history-of-krav-maga/

61 _ Los preceptos del *krav maga* en su desarrollo en la sociedad civil son poco numerosos: "no herirse", "ser modesto" (no conflictos inútiles, no sobrerreacciones, siempre utilizar las propias emociones y afectos, desarrollar el entrenamiento mental), "actuar rápidamente" (actuar con el gesto adecuado, en el momento justo, en el lugar preciso y utilizando todas las ventajas de la situación, los propios recursos), "convertirse en los más eficaces posibles" (lo que permite no tener que matar). Hay ocho principios que resumen así las bases marciales del *krav maga*: evitar ser heridx y

siempre calcular los riesgos –principio de autodefensa; utilizar los reflejos corporales y los movimientos naturales del cuerpo marcial (nunca incorporar una tecnicidad demasiado sofisticada que sea contra-natura o lleve tiempo para ser incorporada o para ser realizada convenientemente)–; replicar de modo correcto (equilibrio, adaptación al "entorno", siempre defenderse atacando), siempre impactar en los puntos vulnerables e incapacitantes (economía de la energía y tiempo tomado en el enfrentamiento), utilizar todos los objetos disponibles, no respetar regla alguna (ninguna limitación técnica, deontológica, deportiva). Ver Imi Sde-Or (Lichtenfeld) y Eyal Yanilov, *Krav maga. How to defend yourself against armed assault*, Dekel Publising House/Berkeley, Frog, Tel-Aviv, 2001, p. 3-4 y también Gavin De Becker, *The Gift of Fear and Other Survival Signals that Protect Us From Violence*, Delta, New York, 1997. Gracias a Emmanuel Renault por haberme indicado esta referencia y por nuestros intercambios sobre las artes marciales.

62 – Mathieu Rigouste, *La Domination policière*, La Fabrique, París, 2012, p. 211.

63 – Como lo muestra Patrick Bruneteaux en el caso de la historia de la conservación del orden en la Francia metropolitana, por ejemplo, estas técnicas apuntan también a minimizar los riesgos de desbordes en caso de "carga", ver Patrick Bruneteaux, *Maintenir l'ordre*, Presses de Sciences-po, París, 1996, p. 173 y p. 225. Sobre la conservación del orden, se podría leer también David Dufresne, *Maintien de l'ordre*, Hachette, París, 2007.

64 – Patrick Bruneteaux, *Maintenir l'ordre*, *op. cit.*, p. 105.

65 – Ver Lesley J. Wood, Mater la meute. *La militarisation de la gestion policière des manifestations*, 2014, traducción de Éric Dupont, Lux éditeur, Montréal, 2015 y, en el mismo volumen, el postfacio de Mathieu Rigouste, "Le marché global de la violence".

66 – En Francia, en el clima de inseguridad y de terror generalizados, producto de las intervenciones de la Brigada Anticriminalidad en los barrios, las tácticas de resistencia o de cuestionamiento son percibidas como ocasiones de *reaccionar*. "'El miedo es inevitable', cuenta Christophe, después de cuatro años en la Brigada Anticriminalidad departamental de Seine-Saint-Denis. 'Incluso con experiencia, nunca sabemos qué va a ocurrir', '¡en cualquier momento se puede ser sorprendido por un cascote arrojado desde

algún edificio, o un bloque de hormigón, una baldosa, todo lo que esté a mano de la gente!", Mathieu Rigouste, *La Domination policière, op. cit.*, p. 168.

67 – Hay una nueva forma de virilidad dominante que alimenta la atracción por los deportes de combate, la autodefensa o todas las técnicas marciales violentas, "realistas" y "sin regla" convertidas en *hexis defensiva*.

68 – Michel Foucault, *Dits et Écrits*, II, *op. cit.*, p. 384.

CAPÍTULO 4 / EL ESTADO O EL NO-MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA LEGÍTIMA

1 – Thomas Hobbes, *Léviathan*, 1651, Primera Parte, capítulo XIV, traducción de François Tricaud, Dalloz, París, p. 128 (*Leviatán*, FCE, México, 2005).

2 – *Ibid.*, chap. XIII, p. 122.

3 – "Las nociones de legitimidad e ilegitimidad, de justicia y de injusticia no tienen aquí lugar. Ahí donde no hay poder común, no hay ley; ahí donde no hay ley, no hay injusticia (...) Finalmente, este estado tiene una última consecuencia: que no exista propiedad, dominio sobre ninguna cosa [*no dominion*], ninguna distinción entre lo mío y lo tuyo", *ibid.*, p. 126.

4 – *Ibid.*, p. 124.

5 – *Ibid.*

6 – *Ibid.* Ver igualmente: "Del hecho de esta desconfianza mutua, no existe ningún procedimiento tan razonable para que *el hombre* se preserve a sí *mismo* como la anticipación, o dicho de otro modo, dominar, por medio de la violencia o de la astucia, a *todos los hombres* que pueda, durante la mayor cantidad de tiempo posible, hasta que no perciba otro poder lo suficientemente fuerte capaz de amenazarlo. Esto y ninguna otra cosa es lo que exige la propia preservación y en general se estima que está permitido", p. 122-123.

7 – Pierre-François Moreau marca aquí a la perfección el dilema de la humanidad de lo humano. Pese a la expresión habitualmente aceptada "*El hombre es lobo del hombre*", el estado de naturaleza de Hobbes difiere en todos sus puntos de la animalidad, es decir, de la naturalidad; lo cual no implica que esté sobre la Naturaleza en

el sentido en el que para Hobbes todo es cuerpo y todo se explica por medio del movimiento de los cuerpos. *El Hombre* de Hobbes "es un ser natural que produce efectos antinaturales, y se puede decir que en un sentido todo el esfuerzo de su pensamiento apunta a cernir esa paradoja inabarcable", Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science et religion*, PUF, París, 1989, p. 44; ver también pp. 54-55.

8 – Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, 1642, traducción de Samuel Sorbière, GF, París, 1982, p. 109-110 (De cive, Tecnos, Madrid, 2015).

9 – *Ibid.*, p. 181-182.

10 – *Ibid.*, p. 182.

11 – Ver Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: a Comparative Study*, Harvard University Press, 1985 y Eleni Varikas, "L'institution embarras-sante", *Raisons politiques*, nº 11, 2003, p. 81-96.

12 – Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 125.

13 – John Locke, *Traité du gouvernement civil*, 1690, traducción de David Mazel, GF, París, 1992 –*Du Gouvernement civil. De sa véritable origine, de son étendue et de sa fin*, capítulo II, p. 143 (*Tratado del gobierno civil*, Claridad, Madrid, 2003).

14 – *Ibid.*

15 – *Ibid.*

16 – *Ibid.*, *capítulo V, p. 163.*

17 – Hay entonces un derecho natural de coalición entre *propietarios* contra toda "criatura molesta y peligrosa" (*ibid.*, p. 148); este derecho remite al principio según el cual la preservación de sí *mismo* siempre está pensada también, en Locke, como algo que se tiene que articular con la preservación del género humano (*ibid.*, p. 144-145 y 149: "Igual que cada *uno*, por el derecho que tiene de conservar el género humano y de hacer razonablemente todo lo que le es posible acerca de este tema, tiene el poder de castigar el crimen, para impedir que no se lo siga cometiendo"). Aquí el género humano se define claramente como el conjunto de los seres *propietarios* de su persona y de aquello de lo que se apropian, y los *otros*, los que contravienen las leyes de la naturaleza y que, al violar la propiedad del *otro*, se excluyen por sí *mismos* del género humano y entonces no son, en el primer sentido del término, *dignos de ser preservados*.

18 – *Ibid.*, p. 149.

19 – "Tener un cuerpo" supone una relación de propiedad con/de sí *mismo*, y supone que ser *uno mismo* se relaciona con un proceso de identificación de ese sí *mismo* como siendo propio; o incluso que volverse hacia/sobre *uno mismo* se relaciona con una vuelta "a la propia casa" [*chez soi*]. Sobre la conciencia y la identidad personal en John Locke, ver *Essai sur l'entendement humain*, 1671, trad. Jean-Michel Vienne, II, capítulo 27, Vrin, París, 2002 (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 2014). Mi posición en el asunto es ampliamente deudora de los debates y discusiones amistosas que desde hace años mantengo con Bertrand Guillarme, a quien quiero agradecer aquí.

20 – Cuya finalidad es la preservación de cada *uno* y de *todos nosotros*: ver acerca de este punto los desarrollos de Locke en los capítulos IX y XIX especialmente del *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*

21 – En Inglaterra no se constituirá una fuerza policial dedicada sino a comienzos del siglo XIX. *La Metropolitan Police Service* (llamada "Scotland Yard" por el nombre de su primer cuartel general) se creó en 1829.

22 – "Subjects wich are Protestants may have Arms for their defence suitable to their Conditions, and as allowed by Law."

23 – William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 1765-1769, I, I, "On the Absolute Rights of Individuals": http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/blackstone.asp (última consulta en julio de 2017).

24 – Hasta mediados del siglo XVIII, la totalidad de los gastos de la justicia correspondía a *los ciudadanos*. En 1752, se adopta una legislación que prevé la constitución de un fondo de provisión destinado a participar en los gastos que correspondían a los responsables ante la justicia, pero sigue resultando particularmente insuficiente. Esta situación es comparable a la de Francia, como recuerda Michel Foucault, *La Société punitive. Cours au Collège de France* 1973, Seuil/Gallimard, Paris, 2013, lección del 14 de enero de 1973, p. 126 y siguientes.

25 – Craig B. Little y Christopher P. Sheffield, "Frontiers and Criminal Justice: English Private Prosecution Societies and American

Vigilantism in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *American Sociological Review*, vol. 48, nº 6, 1983, p. 796-808, p. 797 y siguientes.

26 – Se puede establecer un lazo de continuidad entre la emergencia de estas policías privadas y el desarrollo exponencial del mercado contemporáneo de la defensa de los sitios económicos en que *los* "vigilantes" y *otros* "agentes de seguridad" y de vigilancia son reclutados entre *los hombres* mayoritariamente *racializados* de las clases populares. Sobre este punto, ver por ejemplo el artículo de Frédéric Péroumal, "Le monde précaire et illégitime des agents de sécurité", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2008/5, nº 175, p. 4-17.

27 – Craig B. Little y Christopher P. Sheffield, "Frontiers and Criminal Justice: English Private Prosecution Societies and American Vigilantism in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *op. cit.*, p. 800.

28 – *Ibid.*, p. 801.

29 – En su lección en el Collège de France del 17 de enero de 1973, Michel Foucault comenta el texto de Guillaume-François Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, publicado en 1764. En este texto de economía política que problematiza la delincuencia en el marco de un proceso generalizado de una obligación al trabajo que conmina a lxs individuxs, Le Trosne toma como objetivo al vagabundaje, fuente según él de los múltiples robos que padece el campesinado. Preconiza entonces la autodefensa armada de la comunidad campesina para complementar a la gendarmería; citado por Michel Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 47 y siguientes.

30 – *Ibid.*, lección del 14 de febrero de 1973, p. 129.

31 – "Como la ley emana del pueblo, esté o no esté escrita, (y como) no hay sino ciertas reglas a través de las cuales un pueblo acepta ser gobernado, la decisión unánime de ese pueblo de ajusticiar a *un hombre* por el crimen de asesinato la transforma en acto legal". En *Niles Register* (Missouri, 1834), citado por William C. Culberson, *Vigilantism: political history of private power in America*, Greenwood Press, New York, 1990, p. 5.

32 – Ver Benedict Anderson, *L'Imaginaire national*, 1983, traducción de Pierre-Emmanuel Dauzat, la Découverte, París, 2006.

33 – El término *frontera* se toma prestado al francés y remite al mito de la Frontera. Designa el relato glorioso de la marcha de *los "pioneros"* hacia el Gran Oeste, vasto territorio a "explorar" y "civilizar". La frontera ha permanecido como aquel más allá que se borra bajo los pasos de *los colonos*. En 1890, la Oficina de Censos de Estados Unidos suprime definitivamente la noción de frontera, considerando que el conjunto del territorio ha sido adquirido hasta el Pacífico: la nación se representa entonces como continente. En 1893, en una conferencia titulada "The Significance of the Frontier in American History", el historiador Frederick Jackson Turner ofrece un relato mítico al nacionalismo estadounidense. Al desarrollar su "tesis de la frontera" (*frontier thesis*), pretende definir aquello que depende, según él, de un temperamento típicamente americano: la expansión hacia el Oeste de generaciones de *pioneros* produjo un nuevo tipo de *ciudadano* capaz de domesticar la *wilderness* pero también de forjar allí su autonomía y su independencia –"solo" contra la naturaleza, frente a dificultades inéditas, habría sabido encontrar una capacidad y recursos propios que le permiten defenderse y sobrevivir. Es una referencia recurrente en gran cantidad de discursos políticos, la "Nueva Frontera" designa la "conquista del espacio", la "lucha contra la pobreza", la "marcha hacia la paz" (ver especialmente el discurso de investidura de J. F. Kennedy por el Partido Demócrata reunido en Convención el 15 de julio de 1960).

34 – Ver Howard Zinn, *Histoire populaire des États-Unis*, 1980, traducción de Frédéric Cotton, Agone, Marsella, 2002.

35 – "A well regulated Militia, being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms, shall not be infringed", "Una milicia bien organizada es necesaria para la seguridad de un Estado libre; el derecho del pueblo a detentar y portar armas no se transgredirá".

36 – "La ley federal de 1927 prohíbe el transporte de armas a la *United States Postal Service* (pero no se lo prohíbe a transportistas privados); la de 1934 tasa pesadamente ciertos tipos de armas como las ametralladoras y escopetas recortadas; la de 1938 instaura permiso para los armeros. La ley más importante, el *Gun Control Act* de 1968, reglamenta el comercio (...) y prohíbe el acceso a las armas a

ciertas categorías de la población (personas mentalmente definicentes, criminales, menores). En 1993, la ley Brady convierte en obligatorio el control de los antecedentes mentales y judiciales de lxs potenciales compradorxs (...). Estas leyes pueden parecer coherentes y relativamente completas. Desgraciadamente, gran cantidad de las cosas que estipula son tan parciales que serán inútiles", Didier Combeau, "Les Américains et leurs armes. Droit inaliénable ou maladie du corps social?", *Revue française d'études américaines*, nº 93, 2002, p. 950-109, p. 101.

37 – En 1857, el fallo de la Corte Suprema *Dred Scott vs. Sandford* había ratificado la privación del derecho de portar un arma para *todo individuo* (libre o *esclavo*) de la "raza negra" en tanto que este derecho estaba reservado solamente a los *"ciudadanos americanos"*. Después de la Guerra de Secesión, varias medidas reunidas bajo el término de *Black Codes* confirman esta decisión en la mayor parte de los estados del sur y esto burlándose de las enmiendas undécimocuarta y undécimoquinta.

38 – El fallo *United States vs. Miller* (1939) vuelve nuevamente sobre la cuestión de las milicias y parece aportar una respuesta inédita: concluye que un cierto tipo de arma no es necesaria para el ejercicio regular y eficaz de una "milicia bien organizada". En otros términos, este fallo afirma que el derecho a la legítima defensa armada se debería limitar a las milicias ciudadanas. Sin embargo, dejará la puerta abierta a interpretaciones contradictorias y no cuestiona la libertad de lxs individuxs, como la de los Estados, para adoptar legislaciones permisivas en materia de armamento individual. Este fallo prosiguió a la ley de 1934 –que había sido adoptada luego de un hecho sangriento del período de la prohibición el "Saint Valentine's day massacre" (14 de febrero de 1929), un ajuste de cuentas con ametralladora y escopeta recortada que dejó siete víctimas entre *gángsters* mafiosos italianos e irlandeses, implicando a Al Capone de un lado y a Bugs Moran del otro.

39 – Sobre el conjunto de este debate, podremos remitirnos a Robert E. Shallope, "The ideological origins of the Second Amendement", *Journal of American History*, vol. 69, 1982, p. 599-614, Lawrence Delbert Cress, "An armed Community: The origins and meaning of the right to bear arms", *The Journal of American History*, vol. 71, nº 1,

1984, p. 22-42, Michael A. Bellesiles, "The origins of gun culture in the United States, 1760-1865", *The Journal of American History*, vol. 83, nº 2, 1996, p. 425-455, Don Higgin-botham, "The federalized militia debate: a neglected aspect of Second Amendment scholarship", *The William and Mary Quarterly*, vol. 55, nº 1, 1998, p. 39-58 et Saul Cornell et Nathan Kozuskanich (dirs) *The Second Amendment on Trial. Critical Essays on District of Columbia v. Heller*, University of Massachusetts Press, 2013.

40 – Ver también Hubert Howe Bancroft, *Popular Tribunals*, History Co, San Francisco, 1887. El autor pone allí las bases de esta "administración ilegal de la justicia por parte del pueblo" que es el vigilantismo sobre dos principios: la soberanía popular y el derecho de revolución.

41 – Alexandre Barde (1811-1863). Lxs *attakapas* designan en el origen un pueblo nativo americano llamado así por los colonos españoles en referencia a sus pretendidas prácticas caníbales. La nación de lxs *attakapas* fue exterminada y diezmada por las enfermedades infecciosas transmitidas por lxs europexs a lo largo del siglo XVIII y el nombre de Attakapas terminó por designar su territorio, el sudoeste de la Louisiana actual.

42 – El primer movimiento de vigilantes estadounidenses es identificado habitualmente en Carolina del Sur en los años 1760 con el nombre de Regulator Movement en referencia a la "guerra de regulación" que tuvo lugar en Carolina del Norte, colonia de la América británica, entre 1765 y 1771, y que opuso la clase trabajadora a la elite colonial (a *los* grandes *propietarios*) como al gobierno local corrupto. Este episodio se considera uno de los acontecimientos principales de la Revolución de Estados Unidos. En este contexto, entre 1765 y 1769, en Carolina del Sur, un grupo de *pequeños propietarios* de tierras se autoconstituye como *regulator* contra *aquellos* que identifican con ladrones, cazadores y bandidos. Ver Ray Abrahams, *Vigilant Citizens: Vigilantism and the States*, Polity, 1998.

43 – Ver Richard Maxwell Brown, *Strain of Violence: Historical Studies of American Violence and Vigilantism*, Oxford University Press, 1975, p. 134 y siguientes.

44 – "Coraje, probidad, honor habían florecido en pleno sol como el naranjo florece bajo el trópico, y la cruz que dominaba el humilde

campanario de los pueblos attakapianos debió haber estado orgullosa de no prestar su sombra sino a una tierra y a las almas maduras para la vida social tanto como para la vida según Cristo (...). *El negro mismo no conocía el robo*", Alexandre Barde, *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas*, Imprimerie du Meschacébé et de l'Avant-Coureur, Saint-Jean Baptiste, Louisiane, 1861, p. 8-9 (el subrayado es nuestro).

45 _ *Ibid.*, p. 12.

46 _ *Ibid.*, p. 15.

47 _ *Ibid.*, p. 23.

48 _ *Ibid.*, p. 23. Ver también p. 208.

49 _ *Ibid.*, p. 24.

50 _ *Ibid.*, p. 27-28.

51 _ *Ibid.*, p. 44.

52 _ *Ibid.*, p. 28.

53 _ Y el principio mismo de lo contradictorio: *audiatur et altera pars*.

54 _ Alexandre Barde no deja de citar a la Revolución Francesa como episodio mítico del vigilantismo.

55 _ *Ibid.*, p. 32. En este sentido, el vigilantismo está más cerca de los tribunales militares que de la justicia civil.

56 _ *Ibid.*, p. 29.

57 _ *Ibid.*

58 _ Giambattista Vico, *La Science nouvelle*, en Jules Michelet (dir.), *Œuvres Complètes*, t. 2, Librairie Classique de Louis Hachette, París, 1835, p. 265-266 (*La ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 2006).

59 _ *Ibid.*, p. 32. Grégoire Chamayou, "'Le jour des représailles'. Théories de la vengeance et de la révolution au xixe siècle", en Jean-Claude Bourdin (dir.) *et al.*, *Faire justice soi-même. Études sur la vengeance*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 156-170, p. 159.

60 _ *Principes de la philosophie du droit*, § 350, *W 7*, 507, traducción de J.-Fr. Kervégan, PUF, París, 2003, p. 436. Y la observación de § 93. Sigo aquí la lectura de Grégoire Chamayou (*Principios de filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 2009).

61 _ *Ibid.*

62 _ Hegel, *Leçon de 1822-23 sur la philosophie de l'histoire*, traducción de M. Bienenstock, Ch. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, N. Waszek et D. Wittmann, Le Livre de Poche, París, 2009, p. 449 (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 2004).

83 _ *Ibid.*, p. 165.

CAPÍTULO 5 /
JUSTICIA BLANCA

1 _ William D. Carrigan, *The Making of a Lynching Culture: Violence and Vigilantism in Central Texas, 1836-1916*, University of Illinois Press, 2006.

2 _ Frederick Douglass, "Lynch Law in the South", *The North American Review*, vol.°155, n° 428, 1892, p. 17-24.

3 _ Hilton Als *et al.*, *Without Sanctuary Lynching Photography in America*, Twin Palms, 2000. Ver el sitio que se ha consagrado especialmente al tema: http://withoutsanctuary.org/. Ver también Amy Louise Wood, *Lynching and Spectacle: Witnessing Racial Violence in America*, University of North Carolina, 2009.

4 _ A partir de los archivos de las organizaciones antilinchamientos, se puede ver que, de un centenar de casos de linchamiento, en la mitad de ellos las fuerzas policiales participaron activamente entregando a lxs detenidxs a la multitud, y que en el 90% de los casos restantes cerraron los ojos. Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching*, Columbia University Press, 1993, p. 139.

5 _ En 1935, el pintor Joe Jones expone por primera vez en Nueva York una de sus telas titulada *American Justice* (también llamada *White Justice*) para denunciar las atrocidades cometidas por el KKK. El cuadro representa una escena nocturna que tiene en primer plano el cuerpo de una mujer afroamericana que ha sido violada y colgada, mientras que sus *asesinos encapuchados* están en un segundo plano; a su lado, un perro sentado aúlla sin descanso y en el fondo hay una casa en llamas.

6 _ Jacquelyn Dowd Hall observa que en la mayoría de los casos las "muchedumbres" eran movilizadas y dirigidas por grupos de notables, *ciudadanos* respetables, representantes de la autoridad administrativa o religiosa, *businessmen*; en el mismo orden de ideas, en las zonas rurales, los linchamientos en general eran dirigidos por *los dueños* de las plantaciones, especialmente en los meses del verano, en el momento en que el trabajo de los campos era más extenuante para *los trabajadores* agrícolas *negros* y que el

terror al linchamiento permitía implementar formas de chantaje a la productividad. "Now is the season" anuncia un editorial de Georgia denunciado por la ASWPL (*Association of Southern Women for the Prevention of Lynching*) en su diario del 13-14 de enero de 1936, citado por Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Againt Lynching*, *op. cit.*, p. 140.

7 – *Ibid.*, p. 141.

8 – 95% de los linchamientos tuvieron lugar en el sur de los Estados Unidos en los años veinte; en el mismo periodo, la proporción de víctimas blancas pasa del 32% a 9%. Ibid., p. 133. Una de las primeras investigaciones estadísticas de envergadura sobre los actos de linchamiento fue la realizada por Ida B. Wells, *Red Record: Tabulated Statistics and Alleged Causes of Lynching in the United States*, 1895, que se puede consultar aquí: https://fr.scribd.com/document/46487102/The-Red-Record-by-Ida-B-Wells. Sobre el conjunto de las investigaciones de Ida B. Wells: *Ida B. Wells-Barnette, On Lynching*, Humanity Books, 2002.

9 – Ida B. Wells, *Southern Horrors. Lynch Law in all Its Phases*, The New York Age Print, 1892 (el texto se puede consultar aquí: http://www.archive.org/stream/southernhorrors14975gut/14975.txt). Ida B. Wells (1862-1931), militante feminista abolicionista, docente, periodista, es una de las principales figuras de la movilización contra los linchamientos. Ver Paula J. Giddings, *Ida: A Sword Among Lions. Ida B. Wells and the Campaign Against Lynching*, Harper Paperbacks, 2009.

10 – Y hay mujeres que mintieron deliberadadamente, acusando (o no desmintiendo acusaciones) de violación o de agresión por parte de ciertos hombres, y por lo tanto condenándolos a muerte. El *affaire* Emmett Till es testimonio de ello. En 2007, Carolyn Bryant reconoció, más de cincuenta años después de los hechos, haber mentido en ocasión del juicio de los asesinos de Emmett Till, un joven adolescente afroamericano que tenía 14 años cuando ella declaró que él la había agredido verbal y físicamente en su almacén de Mississippi y que había tenido miedo de morir. El 28 de agosto de 1955, el cuerpo de Emmett Till fue encontrado en un río atrozmente mutilado. El marido de Carolyn Bryant, Roy Bryant, y su medio hermano, autores del crimen, fueron absueltos en el juicio que tuvo lugar el 12 de septiembre del mismo año ante un *jury*

compuesto de doce hombres blancos. El *affaire* constituye un acontecimiento fundamental en la movilización contra el linchamiento y por los derechos cívicos en los Estados Unidos especialmente porque la madre de Emmett Till insistió para que el féretro fuera abierto en ocasión de sus funerales –y las fotos del cuerpo del adolescente fueron difundidas en todo el país al igual que en el exterior, provocando una movilización internacional contra el sistema racista estadounidense–. En 1960, en su recopilación *Ferrements*, Aimé Césaire consagra un poema en memoria de Emmett Till; en 1962, Bob Dylan compone *The Death of Emmett Till*, luego retomada por Joan Baez. Ver Timothy B. Tyson, *The Blood of Emmett Till*, Simon & Schuster, 2017.

11 _ http://www.archive.org/stream/southernhorrors14975gut/14975.txt

12 _ Ver Crystal Nicole Feimster, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching*, Harvard University Press, 2009, p. 62 y siguientes.

13 _ En ocasión de la campaña de la WCTU en Texas, su presidente, Helen Stoddard, justifica su compromiso para aumentar la edad legal del consentimiento sexual haciendo referencia directamente a las jóvenes negras en términos más explícitos: "Cuando paso por la calle de nuestros pueblos y veo a *los niños mestizos* (*mulatos*), pienso que la joven de color tiene necesidad de protección y, más todavía, que el hombre anglosajón necesita las restricciones de esta ley para ayudarlo a que entienda la medida de la dignidad y de la herencia sagrada que posee por haber nacido dentro de la raza dominante". *Ibid.*, p. 72. Localmente, la WCTU, una de las escasas asociaciones femeninas que integran las mujeres negras en sus filas, pretende actuar por la moralización y la protección de los hogares pero está emparentada, en los hechos, con una instancia de control social, racial y sexual de las clases más pobres. La campaña sobre el consentimiento sexual femenino va de la mano de la lucha contra el alcoholismo (y el apoyo a las medidas de prohibición), la lucha contra la prostitución (que la organización define como la consecuencia de las violencias sexuales de las cuales son víctimas las mujeres de las clases populares) y la promoción de los valores "familiares" –apuntando con ello a las familias afroamericanas y lxs "hijxs naturales" mestizxs. El movimiento se dedica a desarrollar los valores de una cierta norma de

femineidad dominante definida alrededor de los valores de la maternidad blanca que tiene dificultades para tomar distancia con las representaciones racistas de la femineidad negra surgidas del período esclavista.

14 – Las primeras movilizaciones organizadas por Rebecca L. Felton en los años 1880 son posteriores a la condena de un joven adolescente afroamericano llamado Adaline Maddox a cinco años de trabajos forzados por haber robado cincuenta centavos dictada por un juez de Atlanta. Los trabajos forzados se llevaban a cabo en prisiones en las cuales lxs adolescentes negrxs, que representaban la gran mayoría de lxs detenidxs casi exclusivamente por delitos más que menores, morían por las sevicias y los maltratos. *Ibid.*, p. 65.

15 – *Ibid.*, p. 71.

16 – Habrá que esperar a 1918 para que Georgia, especialmente, subiera la edad legal del consentimiento sexual femenino de 10 a 14 años.

17 – En un célebre discurso de 1897, "Woman on the Farm", reproducido en varios periódicos del sur, Rebecca L. Felton recusa la idea de una propensión a la violación en los hombres negros y considera que las violaciones de las mujeres son responsabilidad de los hombres blancos que no ofrecen suficiente protección legal y de derechos sociales a sus mujeres. Denuncia así la instrumentalización del electorado negro por parte de los hombres blancos que les hacen creer a los afroamericanos que son "hombres", que son "hermanos", para engañarlos mejor, pero que crean así la ilusión de que esos hombres son realmente iguales y tienen derechos sobre las mujeres blancas. La conclusión de su discurso es, entonces, que en tanto los blancos no quisieran asumir su responsabilidad, moralizar sus acciones y prácticas políticas, dar derechos a las mujeres, los linchamientos seguirían para mantener la ilusión de limpiar su corrupción y su inmoralidad. El discurso termina con la siguiente frase: "Linchen cien veces por semana si es necesario". Extraída del discurso, será repetida en todo el sur con grandes titulares en primera página de los periódicos: "Rebecca Fulton declara: ¡linchen, linchen cien veces por semana!", citado por Crystal Nicole Feimster, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching*, *op. cit.*, p. 12.

18 _ Debemos especialmente a Philip Alexander Bruce, *The Plantation Negro as a Freeman: Observations on His Character, Condition, and Prospects in Virginia*, Putnam's Sons, New York, 1889, el hecho de haber dado a este mito su justificación teórica. A partir de 1890, los linchamientos de *afroamericanos* aumentan considerablemente y hacen de esta práctica una verdadera técnica de ejecución racista. Más allá de la constatación de que este mito genera una forma de xenofobia de género (se considera que las mujeres blancas han desarrollado un "miedo" a los hombres negros), Diane Miller Sommerville, en su libro *Rape and Race in the Nineteenth-Century South*, The University of North Carolina Press, 2004, indaga de modo mucho más detallado la manera en la cual esta representación racista de los hombres negros ha circulado, en qué medida fue "incorporada" en los medios femeninos del sur y cómo las mujeres adhirieron a ella de distintos modos.

19 _ Ver Glenda Gilmore, *Gender and Jim Crow; Women and the Politics of White Supremacy in North Carolina*, 1896-1920, University of North Carolina Press, 1996.

20 _ Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Againt Lynching*, *op. cit.*, p. 79.

21 _ Citado por Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Againt Lynching*, *op. cit.*, p. 78-79 ("Nobody in this section of the country believes the old thread-bare lie that Negro men rape white women").

22 _ Fundada en 1892 por Josephine St. Pierre Ruffin (1842-1924), de origen martiniqués por parte de su padre, periodista, militante, feminista afroamericana por los derechos de lxs negrxs, creó el primer periódico escrito por y para mujeres afroamericanas en 1894, *The Woman's Era* y, en 1895 y organizó a las asociaciones de mujeres de color (*colored women*) dentro de una federación nacional.

23 _ Ver Crystal Nicole Feimster, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching*, *op. cit.*, p. 110.

24 _ Waco era considerada entonces como una ciudad moderna y moderada en comparación con otras ciudades del sur, especialmente gracias a la presencia histórica de una clase media negra educada y una legislación que prohibía los linchamientos en Texas.

25 _ W. E. B. Dubois, "Waco Horror", suplemento en *Crisis*, vol. 12, nº 3, julio de 1916 –se puede consultar aquí: http://credo.library.umass.edu/view/pageturn/mums312-b163-i124/#page/7/mode/1up. Entre 1885 y 1916, la NACCP cuenta 2843 linchamientos (última consulta en julio de 2017).

26 _ Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Againt Lynching*, *op. cit.*, p. 164.

27 _ *Ibid.*

28 _ *Ibid.*

29 _ Ver Elizabeth Fox-Genovese, *Within the Plantation Household. Black and White Women of the Old South*, University of North Carolina Press, 1988.

30 _ Sobre este punto, ver la novela de la escritora afroamericana Pauline Hopkins, *Contending Forces*, 1900, Oxford University Press, 1991 (*Conflicto de fuerzas*, Cátedra, Madrid, 2012).

31 _ Discurso de Florida Ruffin, hija de Josephine St. Pierre Ruffin, citado por Crystal Nicole Feimster, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching*, *op. cit.*, p. 108.

32 _ Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, 1995, p. 170 (*Estados del agravio: poder y libertad en la modernidad tardía*, Biblioteca nueva, Madrid. 2002.

33 _ Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler?*, 1988, traducción de Jérôme Vidal, Amsterdam, París, 2009, p. 74 (*¿Puede hablar el subalterno?*, Cuenco de plata, Buenos Aires, 2013.

34 _ Ver Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992; también Karima Ramdani, "Femmes modernes et de traditions musulmanes. Traduction de la modernité coloniale dans les rhétoriques féministes anticolonialistes", *Comment s'en sortir?*, nº 1, 2015 (revista en línea: http://commentsensortir.org/numeros/ numeros-parus/numero-1/)

35 _ http://nextgeneration.collectifs.net/projects/notinournames/francais. html

36 _ Ver Nina Power, *La Femme unidimensionnelle*, 2009, traducción de Nicolas Vieillescazes, Les Prairies ordinaires, Paris, 2010, p. 23 y siguientes (*La mujer unidimensional*, Cruce casa editora, 2016).

37 _ "Quedé petrificada, al leer el relato de la general de brigada Janis Karpinski [prisión de Abu Ghraib], cuando descubrí que se veía

como integrante de una generación que habría realizado, dentro del ejército, una verdadera 'revolución feminista'", Coco Fusco, *Petit manuel de torture à l'usage des femmes-soldats*, 2008, traducción de François Cusset, Les Prairies ordinaires, París, 2008, p. 75.

38 – Respecto de esa problemática, ver Judith Butler, *Vie précaire*, 2004, traducción de Jérôme Rosanvallon y Jérôme Vidal, Amsterdam, París, 2005 y Judith Butler, *Ce qui fait une vie*, *op. cit.*; sobre el uso de la sexualidad –especialmente la obsesión por la sodomía en las prácticas de tortura utilizadas por los militares estadounidenses–, ver Judith Butler, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes (entretiens)*, traducción de Jérôme Vidal y Christine Vivier, Amsterdam, París, 2005, p. 150 y siguientes.

39 – Coco Fusco se basa en la síntesis realizada por la sargento Kayla Williams, que participó en los interrogatorios en el centro de detención de Mossul. "Los soldados a cargo del interrogatorio llevaron a un detenido, le sacaron la ropa, le pidieron a la sargento que 'se burlara de su virilidad' y 'ridiculizara sus partes genitales', y le 'recordara que estaba siendo humillado en presencia de una estadounidense rubia'". A estas palabras hay que agregar el hecho de que las soldadas también usaban vestimentas "provocadoras", maquillaje, tacos altos; usaban todas las "formas variadas de comportamiento sexual ofensivo en las salas de interrogatorios, desde el hecho de acariciarse entre ellas y desvestirse hasta el contacto impuesto a los prisioneros", Coco Fusco, *Petit manuel de torture à l'usage des femmes-soldats*, *op. cit.*, p. 61-62.

40 – Tomo prestada esta expresión de Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, 1987; su primer capítulo fue traducido al francés por Marie-Hélène Bourcier, en Teresa de Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, La Dispute, París, 2007.

CAPÍTULO 6 / SELF DEFENSE: POWER TO THE PEOPLE

1 – Amiri Baraka (nacido Everett LeRoi Jones, 1934-2014), *Arm Yourself or Harm Yourself: A Message of Self-Defense to Black Man*, 1967 (pieza en un acto). A mediados de los años 1960, Amiri Baraka se convierte en una de las figuras intelectuales y artísticas más críticas

de las posiciones integracionistas y pacifistas del movimiento por los derechos civiles y políticos, y produce una poesía revolucionaria que llama a la violencia –único medio de luchar contra las injusticias de la América blanca–, como ofrece testimonio el poema *Black Art* (1965), convertido en un manifiesto del *Blacks Arts Literary Movement*. Ver Jerry Gafio Watts, *Amiri Baraka: The Politics and Art of Black Intellectual*, New York University Press, New York, 2001.

2 – http://www.archive.org/stream/southernhorrors14975gut/14975.txt

3 – Marcus Garvey, *Negro World*, 11 de octubre de 1919, en Theodore G. Vincent (dir.), *Voices of a Black Nation*, Africa World Press, New Jersey, 1973, p. 139.

4 – Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, University of North California Press, 2001, p. 52. La petición estaba acompañada por un informe para la ONU redactado por Leslie S. Perry para la NAACP cuyos extractos serán citados en la prensa internacional. Por ejemplo, se puede consultar una parte en la Quatrième Internationale, noviembre-diciembre de 1947, vol. 8, nº 9: https://www.marxists.org/ history/etol/newspape/fi/vol08/no09/perry.html (última consulta en julio de 2017).

5 – Robert White, una de las figuras de la movilización en el seno de la NAACP, periodista e intelectual blanco que está entre los iniciadores del *Harlem Renaissance*, lleva el debate a la escena internacional en estos términos: "Estamos satisfechos de tener la prueba de que los Estados Unidos no han palicado lo que predican sobre la libertad y la democracia", *ibid.*, p. 52.

6 – *Ibid.*

7 – *Ibid.*

8 – Pese al fallo histórico de la Corte Suprema *Brown vs. Board of Education*, de 1954, ciertos estados del sur mantienen los dispositivos segregacionistas, como Mississippi. La victoria de la campaña de boicot de los ómnibus de la ciudad de Montgomery (Alabama) fue ocasión de manifestaciones blancas y de demostraciones de fuerza del KKK o de grupos supremastistas tanto como de la intensificación de sus exacciones. En Charleston, en Carolina del Sur, la prensa dio la noticia de un encuentro que había reunido entre 12000 y 15000 blancxs en septiembre de 1956 (*News and Courier*, 21 de septiembre de 1956); en Monroe (Carolina del Norte),

las manifestaciones del KKK y la práctica de los cadalsos en cruz (*cross-burnings*) se cuentan por centenares en 1958 (ver *Monroe Enquirer*, 17 de marzo de 1958), citado por Timothy B. Tyson, "Introduction", Robert F. Williams, *Negroes With Guns*, Wayne State University Press, 1998 – disponible en línea (edición de 2002) http://sonsofmalcolm.blogspot.fr/2007/06/special-robert-f-williams-series-part-2.html (última consulta en julio de 2017).

9 – http://sonsofmalcolm.blogspot.fr/2007/06/special-robert-f-williams-series-part-2.html

10 – Julian Mayfield, "Challenge to Negro Leadership: The Case of Robert Williams", *Commentaire*, abril de 1961, p. 298, citado por Timothy Tyson, *ibid.*

11 – Cuando volvió del frente, Bennie Montgomery, un amigo de la infancia de Williams, antiguo combatiente como él, en ocasión de un altercado con su empleador, blanco, que se negaba a darle su paga semanal, lo mató. Escapando del KKK, Montgomery finalmente fue detenido por la policía, juzgado por asesinato, ejecutado en la cámara de gas de la Central Prison de Raleigh. Mientras sus despojos mortales iban hacia Monroe para ser entregados a su familia para la ceremonia de los funerales, el KKK hizo saber que el cuerpo de Montgomery le pertenecía y que iría a buscarlo para exhibirlo en las calles de la ciudad. Varios militantes negros, la mayor parte veteranos, entre ellos Robert F. Williams, decidieron organizarse y esperar el cortejo asesino del Klan frente a la casa de velatorios, armados con fusiles, e hicieron huir a los milicianos. Durante varios años, Robert F. Williams y sus camaradas adherirán a la *National Rifle Association*; muy controvertida, es una institución históricamente abierta a los veteranos reservistas y les permite entrenarse.

12 – Se suelen distinguir dos períodos del KKK: un primer período de fundación de 1865 a 1877, momento en que está prohibido (otros grupos supremacistas blancos toman entonces el relevo, como la White League); y un segundo período, principalmente marcado por el éxito de films como *The Birth of a Nation* (de David Wark Griffith, estrenado en 1915), basado en la novela de Thomas Dixon (*The Clansman*, 1906); en este segundo período conoce un éxito cosiderable (y pretende tener 10 millions de integrantes en 1924),

y se beneficia del apoyo evidente de Washington, pero luego será prohibido nuevamente en 1928. Después de la Segunda Guerra Mundial, el KKK intenta afianzarse nuevamente pero su influencia de allí en más se limitará a los estados del sur.

13 _ Especialmente por Roy Wilkins, líder de la NAACP anticomunista, que será una de las figuras más opuestas al *Black Power*.

14 _ Acusado de secuestro, es considerado como un peligroso criminal y obligado a exiliarse en Cuba en 1961; permanecerá allí cuatro años con su familia. Desarrollará entonces un internacionalismo negro que trabaja por una revolución mundial que forje la alianza del nacionalismo negro y el antiimperialismo; creará en La Habana una estación de radio, *Radio Free Dixie*, que funcionará de 1961 a 1965 y en la cual difundirá música pero también discursos –especialmente durante las revueltas de Watts en las cuales convoca a la insurrección–. Continúa inspirando corrientes revolucionarias en los Estados Unidos, especialmente el *Revolutionary Action Movement* (RAM), creado en 1961 en Ohio por estudiantes miembrxs de organizaciones por los derechos cívicos; entre ellos, Donald Freeman, Max Stanford y Wanda Marshall, que darán vida al periódico *Black America* y *RAM Speaks*. Su acción estará muy anclada en las universidades –en Fisk en 1964 RAM organiza la primera conferencia de lxs estudiantes afroamericanxs sobre el nacionalismo negro– y su producción teórica será muy influyente (entre otrxs sobre Bobby Seale, futura figura del *Black Panther Party for Self-Defense*). Ver Robin D. G. Kelley y Betsy Esch, "Black Like Mao: Red China and Black Revolution", en Manning Marable (dir.), *The New Black Renaissance. The Souls Anthology of Critical African-American Studies*, 2005, Routledge, 2016, p. 39 y siguientes.

15 _ La posición de Du Bois sobre la autodefensa está en el linaje de la defendida por Ida B. Wells. En 1906, mientras que la población blanca desembarca en las calles de Atlanta, Du Bois escribe: "Si la muchedumbre blanca se hubiera detenido en el campus donde yo vivía [con mi familia], sin duda les hubiera hecho reventar las tripas sobre la hierba", citado par Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, *op. cit.*, p. 211. En 1961, por iniciativa de Robert F. Williams, W.E.B. Du Bois firma el texto "Cuba. A Declaration of Conscience by Afro-Americans": "Porque

hemos conocido la opresión, porque hemos sufrido más que *los* demás *americanos*, porque siempre combatimos contra la tiranía para nuestra propia liberación, nosotros, *los afroamericanos*, tenemos el derecho y el deber de elevar nuestra voz para protestar contra las fuerzas de la opresión que intentan aplastar a un pueblo libre con el que estamos vinculados por lazos de sangre y por una herencia común", *ibid.*, p. 242. La declaración publicada en la prensa está firmada particularmente por Amiri Baraka, Julian Mayfield, Maya Angelou, W.E.B. Du Bois y su compañera Shirley Graham.

16 _ El comisario del *Board of Corrections and Training* condiciona el 2 de enero de 1959 la liberación de los niños: recordando que fueron juzgados culpables, la conducta de los niños no deberá ser "indisciplinada, desobediente frente a sus padres, o rebelde". Ahora bien, si eso equivale a que se los vuelva a poner en libertad condicional, a un control social "de por vida", esto concierne también a las madres de los niños que han sido convertidas en culpables de las faltas por las cuales esos niños han sido encarcelados. "Las familias no deberán descuidar a los niños y deberán darles protección, ayuda y cuidados convenientes"; considerando que su paso por una casa de corrección permitió hacerlos progresar y mejorar su comportamiento, y que es necesario que la familia continúe y que además releve esta acción. Ver Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, *op. cit.*, p. 125. Los niños serán finalmente liberados luego del siguiente comentario del comisario: "Espero que las madres de ambos muchachos asuman sus responsabilidades como madres", *ibid.*, p. 135.

17 _ Situación que se repite constantemente en los relatos: negar el ataque para hacer aparecer la defensa como el ataque original.

18 _ Robert F. Williams, *Des Nègres avec des fusils, en La Révolution aux États-Unis*, Maspero, París, 1966 (versión original publicada en 1962), traducción de Guillaume Carle, p. 153-154.

19 _ *Ibid.*, p. 164.

20 _ *Ibid.*, p. 170.

21 _ *Ibid.*

22 _ *Ibid.*, p. 216.

23 _ *Ibid.*, p. 66.

24 _ *Ibid.*, p. 220.

25 _ *Ibid.*

26 _ *Ibid.*, p. 209.

27 _ "El boicot a los autobuses de Montgomery representa quizás el caso más feliz de acción puramente pacífica. Pero no debemos olvidar que en esa ciudad, donde *los negros* viajaban en la parte de delante de los autobuses, *otros negros* también morían de hambre. El boicot no permitió sino una victoria limitada", *ibid.*, p. 216.

28 _ Las referencias de Williams son la lucha contra los *pogroms* antisemitas y el nazismo, la lucha de lxs vietnamistas contra el imperialismo, la lucha de las naciones africanas contra el colonialismo, la lucha de Cuba.

29 _ Después de su exilio en Cuba, Williams va a China invitado por Mao Tsé Tung.

30 _ Representando a las siguientes asociaciones: el *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC) fundado en 1960, representado por Stokely Carmichael, la *Southern Christian Leadership Conference* (SCLC), el *Mississippi Freedom Democratic Party* (MFDP) representados por Martin Luther King, el *Congress of Racial Equality* (CORE), movimiento interracial creado en 1947 y representado por Floyd McKissick y James Farmer, y el *Medical Committee for Human Rights* (MCHR); finalmente los controvertidos *Deacons for Defense and Justice*, grupo de autodefensa armado formado en 1964 en Louisiana para proteger a lxs militantes, especialmente del CORE, contra el KKK, y que garantiza de ahí en adelante la protección del cortejo.

31 _ "What we are going to start saying now is Black Power".

32 _ Ver sobre este punto el análisis de Christopher B. Strain, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, University of Georgia Press, 2005, p. 116.

33 _ Malcolm X con Kenneth B. Clark, en James Baldwin, *Malcolm X, Martin Luther King. Nous les Nègres*, 1963 (traducción francesa de 1965, Maspero), París, La Découverte, 2007, p. 67.

34 _ Los disensos sobre la estrategia y el uso de la violencia, la muerte de Malcolm X y las revueltas de Watts estallan ese mismo año (1965).

35 _ En los archivos del *Schomburg Center for Research in Black Culture* (Nueva York) se pueden consultar particularmente los archivos fotográficos de los talleres de entrenamiento en técnicas de acción

directa no violenta implementados especialmente por el SCLC. Vemos escenas en las cuales los militantes están sentados y deben soportar que se les arroje cenizas calientes de cigarrillos en el rostro o en el cuello. Sobre la no violencia se puede leer a Hourya Bentouhami-Molino, *Le Dépôt des armes. Non-violence et désobéissance civile*, PUF, París, 2015.

36 – Robert F. Williams, citado por Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie: Robert F. Williams and the Roots of Black Power*, *op. cit.*, p. 149.

37 – "*El opresor* debe ser *perseguido* hasta que sea condenado. No debe encontrar la paz ni durante el día, ni durante la noche", Huey Newton, "Defense of Self-defense", 20 juin 1967, en Huey Newton, *To Die for the People*, City Lights Books, 2009, p. 82.

38 – Y una de las primeras acciones de la BPPSS fue discutir el cambio de la legislación californiana sobre la portación de armas para impedir la movilización de los movimientos de autodefensa afroamericanos: "El *Black Panther Party for Self-Defense* convoca al pueblo americano, en general, y negro en particular, a tomar conocimiento de la ley que el poder legislativo racista del estado de California está estudiando, y que apunta a mantener al pueblo negro desarmado y sin defensa en el momento mismo en que la policía hace más intensos a través de todo el país el terror, la brutalidad, el crimen y la represión del pueblo negro", citado por Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, Da Capo Press Édition, 1995, p. 40.

39 – Entrevista de Bobby Seale en el Guardian, in Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, *op. cit.*, p. 86.

40 – La legislación californiana prohíbe la portación de armas en el espacio público en 1969.

41 – Simon Wendt, "The Roots of Black Power? Armed resistance and the radicalization of the civil rights movement", en Peniel E. Joseph (dir.), *The Black Power Movement. Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*, Routledge, 2006, p. 145-166, p. 158-159.

42 – "Cuando *los negros* envían a un representante, es algo incongruente porque no representa ningún poder político. No representa ningún poder económico o industrial porque *los negros* no poseen los medios de producción. La única manera en la cual un representante se puede convertir en un verdadero elegido político es representar lo que habitualmente se denomina el poder militar

–lo que el *Black Panther Party for Self-Defense* denomina el "Poder de Autodefensa". *Los negros* pueden desarrollar el poder de autodefensa armándose de casa en casa, de inmueble en inmueble, de comunidad en comunidad, a través de la nación entera. Entonces elegirán un representante y él indicará al poder estructural el deseo de las masas negras", Huey Newton, *Black Panther*, 17 de enero de 1969, citado por Christopher B. Strain, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, *op. cit.*, p. 163-164.

43 – Simon Wendt, "The Roots of Black Power? Armed resistance and the radicalization of the civil rights movement", *op. cit.*, p. 158 y p. 163.

44 – En el texto citado más arriba del 20 de junio de 1967, Huey Newton escribe: "Los negros que están dentro de la máquina pueden provocar que no funcione más. Pueden, en razón misma de su intimidad con la máquina, destruir ese artefacto que mantiene al mundo bajo esclavitud. América no será capaz de combatir a cada nación negra en el mundo y al mismo tiempo enfrentar una guerra civil (...)", Huey Newton, *To Die for the People*, *op. cit.*, p. 81.

45 – "Esta jauría racista que son *los opresores* tiene miedo de un pueblo en armas; y aquello de lo que más miedo tienen es de *los negros armados* con armas y de la ideología del *Black Panther Party for Self-Defense*. Un pueblo desarmado es un pueblo esclavo, y sujeto a la esclavitud en cualquier momento. Si un gobierno no tiene miedo del pueblo, lo armará para atacar al enemigo exterior. Hay un mundo entero entre treinta millones de *negros sometidos* y *desarmados*, y treinta millones de *negros armados* con la libertad, con pistolas y estrategias metódicas de liberación", *ibid.*, p. 83.

46 – Huey Newton cita "Brother Mao Tse-tung", *ibid.*, p. 84.

47 – Christopher B. Strain, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, *op. cit.*, p. 167.

48 – Una parte de las críticas dirigidas al BPP consiste, en efecto, en acusarlos de ser una milicia racista. Bobby Seale, en la entrevista del Guardian, discute este punto. Ver en Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, *op. cit.* p. 85.

49 – La crítica proviene también de otras organizaciones. Es testimonio de ello la que Angela Davis dirige al BPPSS: los llamados a la autodefensa o a la toma de armas –en esta oportunidad para protestar contra el arresto abusivo de Huey Newton– podían sublevar

a las muchedumbres y provocar aplausos en los *meetings*, pero "[lo] que faltaba, era una línea de acción claramente definida que detallara el modo en el que se podría organizar la masa de la gente en lucha para asegurar la liberación de Huey Newton" Angela Davis, *Autobiographie*, 1974, traducción Cathy Bernheim, París, Albin Michel, 1975, p. 157.

50 – Extraído del poema de Sarah Webster Fabio, "Free by Any Means Necessary", en Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, *op. cit.*, p. 20.

51 – Ver Tom Van Eersel, *Panthères Noires. Histoire du Black Panther Party*, L'Échappée, París, 2006, p. 46-47.

52 – El COINTELPRO, programa del FBI, se implementa oficialmente en 1956 para erradicar, infiltrar y desacreditar al *Communist Party USA*, así como para vigilar a los líderes de las organizaciones negras acusados de estar infiltrados por los comunistas, especialmente la *Southern Christian Leadership Conference* (creada en 1957) y Martin Luther King y el *Socialist Workers Party* (creado en 1961). Implicado en el asesinato de Malcom X, el FBI continua su acción de desorganización, de infiltración y de persecución con el programa *Black Hate* y apunta al *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC), las *Deacons for Defense and Justice*, el *Congress of Racial Equality*. A fines de 1968, J. Edgar Hoover declara: "El *Black Panther Party* es la mayor y única amenaza a la seguridad interior de los Estados Unidos", y concluyó que 1969 será el último año de existencia del partido. Ver Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, Anchor Books, 1994 (1era. edición de 1992), p. 156. El 4 de diciembre de 1969, Fred Hampton fue asesinado por la policía de Chicago y el FBI. Nacido en Monroe en 1948, Fred Hampton, militante del BPSS desde 1968, se convirtió rápidamente en una figura intelectual y política de fuste, desarrollando la política social revolucionaria del partido y trabajando por una amplia coalición de los movimientos de extrema izquierda, especialmente en Chicago (en el marco de la Rainbow Coalition, que reúne a la extrema izquierda estudiantil, socialista, feminista, revolucionaria blanca, negra y *chicana*). Señalado por el FBI como un líder carismático a eliminar, el partido contrató a un agente infiltrado para que fuera su guardaespaldas, permitiendo así que

la policía se acercara a Hampton y lo abatiera en la madrugada del 4 de diciembre de varios balazos en la cabeza cuando dormía junto con su compañera, que estaba embarazada de ocho meses. Ella, como el resto de los militantes presentes en el departamento, serán acusados de tentativa de asesinato de agentes de las fuerzas del orden y detenidos por ello.

53 – De hecho, los militantes están mayoritariamente asignados a puestos vinculados con las acciones sociales del partido.

54 – Militante de la primera hora, se une al BPPSS en 1968. En 1971, entra al comité central del partido como ministro de información (reemplaza a Eldridge Cleaver), y se convierte, entre 1974 y 1977, en presidente del BPP.

55 – Elaine Brown recuerda que desde el primer año de existencia del partido, cada miércoles por la noche, en ocasión de las reuniones del BPP, había entre 50 y 100 nuevxs reclutadxs: "El partido era popular, particularmente entre los miembros de los *gangs* y las jóvenes que vivían en las calles. Sentían que ser una Pantera despertaba admiración, que era ser *'duro'*. Estaba el uniforme: trajes de cuero negro y boinas. Estaban las pistolas. Estaba la masculinidad y el respeto, que se reivindicaban. La imagen heroica del *leadership*. La mayor parte de aquellos que iban eran hombres. Muchos no volvieron. Se vieron desanimados por la disciplina y las lecturas. Estaban aquellos y aquellas, como yo, que suscribieron por largo tiempo". Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, *op. cit.* p. 137 (*Una cata de poder*, Traficantes de sueños, Barcelona, 2015).

56 – En Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, *op. cit.*, p. 14.

57 – Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, *op. cit.*, p. 137; hace una especial referencia a Vietnam (*Una cata de poder*, Traficantes de sueños, Barcelona, 2015).

58 – *Ibid.*, p. 444. Estas páginas de Elaine Brown que describen su salida del partido son particularmente trágicas. Regina Davis, una militante que dirigía la escuela instalada por la BPPSS, sufrió un ataque. Los hermanos le rompieron la mandíbula porque había tenido un altercado con un militante que no hacía el trabajo por el cual había sido contratado en la escuela. Huey Newton le había dado autorización para que lo llamara al orden y Elaine Brown le

reprocha al teléfono que haya tomado una decisión suicida para el partido: "Exacto, vuelve a colocar a los hermanos en el recto camino y mantén las cosas vivas. No me refiero al caso de Regina. Hablo de todas las mujeres. Son críticas. Todas tienen miedo", *ibid.*, p. 146.

59 – "El deseo de blanquearse, es decir, de ser viril": Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, París, 1952, p. 175 (*Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2005).

60 – Angela Davis, *Autobiographie*, *op. cit.*, p. 156. De hecho, el debate sobre la necesidad de reconceptualizar el marxismo comprendiendo al sistema racista de un modo más central se había abierto un largo tiempo atrás. Ver, por ejemplo, W.E.B. Dubois, "Marxism and the Negro Problem", *Crisis*, mayo de 1933, en Theodore G. Vincent, *Voices of a Black Nation*, Ramparts Press, 1973, p. 210.

61 – Es la expresión de Frances Beal en uno de los principales textos del feminismo afroamericano: "Double Jeopardy: To be Black and Female", en el marco del *Black Women's Manifesto* lanzado por el grupo *Third World Women's Alliance*. http://library.duke.edu/digitalcollections/wlmpc_wlmms01009/ (última consulta en julio de 2017).

62 – La publicación de Daniel P. Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action*, Washington D.C., Office of Policy Planning and Research, U.S. Department of Labor, 1965, reaviva la idea de un matriarcado negro fuente de la violencia y la delincuencia de lxs hijxs abandonadxs por padres "castrados" y causa del déficit de los presupuestos sociales. Profesor en Harvard, intelectual liberal al servicio de las administraciones Kennedy, fue un representante influyente del medio neoconservador, y el brazo derecho de Nixon respecto de las cuestiones sociales.

63 – "Tenemos muchas cosas para perdonarnos. Habría que aceptar humildemente nuestra propia humillación, hablar con voz suave (el ideal era que nuestras voces no se escucharan para nada), ser bellas (vaya uno a saber qué se entendía por ello), ser sumisa –un término que volvía sin cesar en los poemas y canciones, como un objetivo a alcanzar que una recibía en la cara": Michel Wallace, "Une féministe noire en quête de sororité", traducción de Anne Robatel, en Elsa Dorlin (éd.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain américain 1975-2000*, L'Harmattan, París, 2008, p. 48.

64 – Ver Homi Bahaba, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, 1994, traducción de Françoise Bouillot, Payot, París, 2007, p. 147 y siguientes (*El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 1994).

65 – El hecho, por ejemplo, de estigmatizar la grosería y la violencia del lenguaje del "gueto", especialmente el uso de la expresión *motherfucker*, es un modo de enmascarar la violencia social, estructural de la policía y de la justicia racistas. Ver Bobby Seale en la entrevista del *Guardian*, en Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, *op. cit.*, p. 87.

66 – Ver Judith Butler, *Trouble dans le genre*, 1990, traducción Cynthia Krauss, La Découverte, París, 2005, p. 107 y siguientes (*El género en disputa*, Routledge, 1990).

67 – Bobby Seale en la entrevista del *Guardian*, en Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, *op. cit.*, p. 87.

68 – Mijaíl Bajtín, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, 1929, traducción de Marina Yaguello, Les Éditions de Minuit, París, 1977, p. 44. "Así, clases sociales diferentes usan una sola y misma lengua. En consecuencia, en todo signo ideológico se enfrentan indicios de valor contradictorio. El signo se convierte en la arena en donde se desarrolla la lucha de clases. Esta pluriacentuación social del signo ideológico es un rasgo de la mayor importancia (...). Pero es esto mismo lo que hace al signo ideológico vivo y cambiante, y hace de él un instrumento de refracción y deformación del ser. La clase dominante tiende a conferir al signo ideológico un carácter intangible y más allá de las clases, a fin de ahogar o hacer retroceder al interior las luchas de indicios de valor sociales que allí se persiguen, a fin de hacer el signo monoacentuado (...). En las condiciones habituales de la vida social, esta contradicción escondida en todo signo ideológico no se muestra al descubierto porque, en la ideología dominante establecida, el signo ideológico siempre es algo reaccionario y se esfuerza, por así decirlo, en estabilizar el estadio anterior de la corriente dialéctica de la evolución social, por acentuar la verdad de ayer como siendo válida hoy", *ibid.* (*El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2009).

69 – Ver Hortense Spillers, "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", *Diacritics*, vol. 17, nº 2, 1987, p. 64-81, Patricia Hill

Collins, *Black Feminist Thought*, Routledge, 2000 (*Feminismo negro. Una antología*, Traficantes de sueños, España, 2012).

70 _ Ver "En consecuencia, en todo signo ideológico se enfrentan indicios de valor contradictorios. El signo se convierte en la arena donde se despliega la lucha de clases", Mijaíl Bajtín, *Marxisme et philosophie du langage*, *op. cit.*, p. 44.

CAPÍTULO 7 / AUTODEFENSA Y SEGURIDAD

1 _ GLF se crea apenas después de los acontecimientos de Stonewall en Nueva York; su nombre fue elegido por analogía con el *National Liberation Front of South Vietnam*.

2 _ Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, Duke University Press, 2013, p. 81.

3 _ Ver el *Manifeste du Combahee River Collective* reproducido en Elsa Dorlin (éd.), *Black Feminism*, *op. cit.* De mayo a abril de 1979, seis mujeres negras fueron asesinadas en Boston dentro de un mismo perímetro.

4 _ En abril, se organiza una marcha luego de la cual el *Combahee River Collective*, una de cuyas co-fundadoras es Barbara Smith, difunde este texto que denuncia la indiferencia en la cual se cometen estos crímenes, el no reconocimiento de su carácter sexista y racista, pero también la violencia estructural que tiene como objetivo a las mujeres racializadas, haciéndolas más vulnerables. El texto también es un manifiesto de autodefensa feminista que ofrece los recursos necesarios a las mujeres para protegerse, incluso cuando las autoridades les aconsejan que se queden en casa o que salgan acompañadas por un hombre. Durante el mes de mayo, el número de víctimas se eleva a doce.

5 _ http://library.gayhomeland.org/0006/EN/A_Gay_Manifesto.htm (última consulta en julio de 2017).

6 _ Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, *op. cit.*, p. 96.

7 _ *Ibid.*, p. [illegible].

8 _ "Una vez que se han establecido en las ciudades, las [illegible] tienden a reunirse y ocupar un territorio determinado, [illegible] (...). Los pioneros de la comunidad homosexual [illegible]

barrios centrales, pero vetustos. Los homosexuales, particularmente los de bajos salarios, se vieron compitiendo con otros grupos de ingresos bajos por el magro stock de alojamientos poco onerosos. En San Francisco, la competencia por los alojamientos modestos exacerbó a la vez la homofobia y el racismo (...). Los locatarios homosexuales pobres son visibles en los barrios populares; los multimillonarios que financian el alza inmobiliaria no lo son. El espectro de la invasión homosexual es el chivo emisario útil para desviar la atención de la gente a fin de que no se interesen por los bancos, las comisiones de urbanismo, el personal político y los grandes inversores. En San Francisco, el bienestar de la comunidad homosexual está vinculada, muy a su pesar, con los intereses bien sabidos del sector inmobiliario urbano". Gayle Rubin, "Penser le sexe", 1984, traducción de Flora Botler, en Gayle Rubin & Judith Butler, *Marché au sexe*, EPEL, París, 2001, p. 109-110.

9 – Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, *op. cit.*, p. 100.

10 – Concretamente, se pedía también que hubiera más gays y lesbianas en las fuerzas policiales, y que estas últimas estuvieran "sensibilizadas" ante las violencias homófobas. *Ibid.*, p. 104.

11 – Citado por Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, *op. cit.*, p. 104.

12 – *Ibid.* Ver también Manuel Castells, *The City and the Grassroots: a Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley University Press of California, 1983, p. 97-172 (*La ciudad y las masas: una sociología de los movimietos sociales y urbanos*, Alianza, Madrid, 1986).

13 – Ver Loïc Wacquant, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Agone, Marseille, 2004 (*Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*, Gedisa, Madrid, 2008).

14 – Ver Judith Butler, *Vie précaire*, *op. cit.*, y *Ce qui fait une vie*, *op. cit.*

15 – Como escribe Sara Ahmed: "Podemos pensar la ontología de la inseguridad dentro de la constitución de lo político: esto debe presumir necesariamente que las cosas no son certeras, en tanto que tales y en ellas mismas, de modo tal que esto permite justificar el imperativo de volver las cosas seguras", *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge, 2004, p. 76.

16 – En referencia a la focalización sistemática sobre las agresiones homófobas perpetradas por jóvenes adolescentes delincuentes o por *gangs*.

17 – Son principalmente los grupos militantes y las comunidades movilizadas de lesbianas afroamericanas nativas e hispánicas las que trabajaron por construir un movimiento radical contra la violencia policial (y penitenciaria) inherente a un sistema capitalista intrínsecamente racista y heterosexista; y, de hecho, por erradicar el vocabulario del "miedo" que allí se incluía, abandonando sobre todo las expresiones "positivas" en términos de *empowerment* tales como "no tener miedo", "que el miedo cambie de campo", "no tenemos miedo". Ver Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, *op. cit.*, p. 132.

18 – Huey Newton, *To Die for the People*, *op. cit.*, p. 153.

19 – "Algunas de nuestras preocupaciones nos son comunes a nosotras, las mujeres; otras no. Ustedes tienen miedo que sus *hijos* crezcan y se alíen al patriarcado, y las desmientan, nosotras tenemos miedo de que nos arranquen por la fuerza a nuestros *hijos* de un automóvil y los maten a quemarropa en la calle, como tememos que ustedes den la espalda a las razones de un crimen semejante". Audre Lorde, *Sister Outsider*, traducción de Magali C. Calise, Éditions Mamamélis/ Trois, Genève/Québec, 2003, p. 131 (*La hermana, la extranjera*, Horas y horas, Madrid, 2003).

20 – Entrevistado en *The Tide* en julio de 1974, citado por Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, *op. cit.*, 150.

21 – *Ibid.*, p. 152.

22 – Ver Alyson M. Cole y Kyoo Lee, "Safe", *Women Studies Quarterly*, vol. 39, nº 1/2, 2011.

23 – Ver Wendy brown, *States of Injury*, *op. cit.*, p. 52 y siguientes.

24 – June Jordan, *Some of Us Did Not Die. New and Selected Essays*, Civitas Books, 2003, p. 78. June Jordan (1936-2002) es una poetisa, ensayista caribeña-americana (sus padres son migrantes jamaiquinos), contemporánea; militante, figura principal del *Black Power* y del movimiento feminista y lésbico.

25 – *Ibid.*, p. 79.

26 – *Ibid.*

27 – *Ibid.*, p. 80.

28 – *Ibid.*

29 – Ibid., p. 100-101: "Nosotras, mujeres de los Estados Unidos, ¿hemos declarado, por ejemplo, la guerra a *nuestros enemigos*? ¿Estamos listas para vivir y morir por nuestra autodeterminación? (...) Que se me muestre dónde están las patrullas de *justicieros* que cuidan las calles y las rutas seguras de nuestro país cuando pasamos a cualquier hora, y cualquiera sea la ropa que vistamos...". June Jordan continúa su letanía: "Que se me muestre mujeres que aman a otras mujeres y que no sean perseguidas y se arriesguen a morir, que se me muestren movilizaciones, partidos, luchas sindicales, políticas, de mujeres que se alcen contra las políticas económicas, sociales, de cuidado y de educación, de salud [cita el cáncer de mama], la erradicación de la violencia y la violación como armas de guerra... Eso significa que el feminismo debe hacer un inmenso *'coming out* national'", 114.

30 – "¡Hola, bebé, qué lindas piernas!", "¿Tenés un minuto?", "¡aaaah, sos demasiado hermosa!". No olvidemos nunca que, en lo "real", las interpelaciones son mayoritariamente proferidas bajo una forma negativa: "Qué fea que sos", "Malcogida", "Culo gordo", etcétera.

31 – Ver la reseña del juego en el NYT: http://bitchmagazine.org/post/genderlicious-what-do-you-think-of-ihey-baby|

32 – Podemos citar otras iniciativas: *Holla Back New York*, colectivo LGBTIQ que existe en varias ciudades de América del Norte, propone tomar fotos o filmar a *los acosadores* y postear sus imágenes en su blog... el sitio también es una mina de informaciones prácticas y teóricas de lucha contra el heterosexismo. http://hollabacknyc.blogspot.com. Nos podemos referir también al documental de Sofie Peeters, "Femme de la rue" https://www.youtube.com/watch?v=iLOi1W9X6z4 (agosto de 2012) sobre el acoso sexual en Bruselas, o el documental de Shoshana Roberts "10 hours of Walking in NYC as a Woman" (octubre 2014). En Egipto, ver *HarassMap collective*, http://harassmap.org/en/ y el corto video titulado "Creepers on an Egyptian Bridge", un documental de Tinne Van Loon y de Colette Ghunim (septiembre de 2014). En enero de 2015, un cortometraje realizado por Everlast (una marca de equipamiento para artes marciales) muestra a *hombres atrapados*

mientras abofetean a su propia madre. El colectivo feminista Las Morras de Mexico filma escenas cotidianas de acoso callejero y su resistencia frente a estas interpelaciones permanentes. Los videos están posteados en youtube y en redes sociales, por ejemplo aquí: https://www.youtube.com/watch?v=q1k5fWw0Xps

33 _ En el caso de la reflexión feminista contemporánea sobre la autodefensa, la mayoría de los abordajes feministas de la violencia entienden el uso de la violencia como políticamente aporética. Hay tres series de argumentos principales: una primera serie de elementos llamados "esencialistas" define a la no violencia como consustancial a la femineidad –pero esta posición se une a un abordaje que se apoya en la historia común de los movimientos pacifistas y feministas–. Una segunda serie de argumentos considera que el uso de la violencia se deriva del mimetismo, y entonces de una forma de colaboración con el patriarcado. Finalmente, que podemos identificar una tercera serie, más pragmática, que previene del peligro que representa recurrir a la violencia considerando la inexperiencia y la ignorancia en las que son mantenidas las mujeres en dicha materia, y que estima también que la violencia acarreará represalias de una violencia decuplicada. Las dos grandes tradiciones de pensamiento en las cuales la autodefensa feminista, y por lo tanto el uso de la violencia defensiva, están ampliamente legitimados son aquellas que se refieren, por una parte, a la tradición contractualista, y por la otra al anarquismo.

34 _ Jack Halberstam, "Imagined Violence/Queer Violence: Representation, Rage and Resistance", *Social Text*, no 37, 1993, p. 187-201.

35 _ Ver Donna Haraway, "Manifeste Cyborg: science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XXe siècle", 1984, en Nathalie Magnan, Delphine Gardey y Laurence Allard, *Manifeste Cyborg et autres essais*, Exils, Paris, 2007 (*Manifiesto cyborg: ciencia, tecnología y feminismo a finales del siglo XX*, Traficantes de sueños, Barcelona, 2016).

36 _ Ver Amanda Denis Phillips, "Gamer Trouble: The Dynamics of Difference in Video Games", Tesis doctoral (Phd. Thesis), University of Califonia in Santa Barbara, 2014; Bernard Perron y Mark J. P. Wolf (dir.), *Video Game Reader 2*, Routledge, 2009.

37 _ Sobre la noción de *empowerment* ver Marie-Hélène Bacqué y Carole Biewener, *L'Empowerment, une pratique émancipatrice*, La

Découverte, París, 2013 (*El empoderamiento: una acción progresiva que ha revolucionado a la política y a la sociedad*, Gedisa, Madrid, 2016).

36 – Ver Carole Pateman, *Le Contrat sexuel*, 1988, traducción de Charlotte Nordmann, La Découverte, París, 2010 (*El contrato sexual*, Anthropos, México, 1995).

CAPÍTULO 8 / REPLICADORXS

1 – Basta con referirse a las representaciones y puestas en escena contemporáneas más cotidianas de la impotencia radical. Las campañas publicitarias sobre el hambre, la lepra o las violencias cometidas contra las mujeres que cubren los muros de los subtes de las megalópolis europeas occidentales en los períodos correspondientes constituyen las expresiones más prosaicas de una semiología de género [*genrée*] y racializada. Los leprosos, las mujeres golpeadas o lxs niñxs etíopes, somalíes o sudaneses del Sur muertxs de hambre siguen siendo las figuras sin defensa que sería éticamente esperable que la población tomara en consideración. Una parte de la retórica en materia de política pública de prevención y de lucha contra las desigualdades e injusticias sociales –en el nivel nacional tanto como internacional– explota el registro de la protección compasiva.

2 – Ver Pauline Delage, *Violences conjugales. Du combat féministe à la cause publique*, Presses de Science-po, París, 2017.

3 – Lo que no es para nada lo mismo en la medida en que las campañas de prevención, a diferencia de las llamadas de "sensibilización", son más esporádicas y asumen una voluntad política de "lucha contra las violencias". A título comparativo, la Municipalidad de París sostuvo una campaña no de prevención sino de "lucha contra las violencias infligidas a mujeres" en 2008, poniendo en escena a militantes de asociaciones feministas (ASFAD, colectivo feminista contra la violación, mujeres solidarias, GAMS, MFPF, NPNS) que formaban una suerte de cadena de solidaridad (un afiche por asociación mostraba una militante sosteniendo la mano de una mujer de la cual no se distingue sino el brazo). La estética visual es muy diferente, puesto que más bien juega con la idea de una solidaridad feminista entre las mujeres en la lucha

contra las violencias de las cuales son víctimas, lo que autoriza a la recalificación política de estas violencias en términos de relaciones de poder y de dominación. Para un análisis de la movilización de los colectivos feministas en la lucha contra las violencias cometidas contra las mujeres, ver Pauline Delage, "Des héritages sans testament. L'appropriation différentielle des idées féministes dans la lutte contre la violence conjugale en France et aux États-Unis", *Politix*, nº 109, 1/2015, p. 91-109. La autora cita particularmente la Carta de la Federación Nacional Solidaridad de Mujeres adoptada en una asamblea general los días 28 y 29 de mayo de 2011: "Las asociaciones que adhieren a la FNSF comparten el análisis político feminista de la violencia ejercida en el encuentro con las mujeres (...). La Federación Nacional Solidaridad de Mujeres (FNSF) denuncia y lucha contra las violencias conyugales y todas las violencias contra las mujeres. Participa en el combate común de las asociaciones feministas contra las violencias cometidas contra las mujeres: violaciones, incestos, acoso sexual en el trabajo, prostitución, mutilaciones sexuales... Se inscribe en el movimiento de transformación de las relaciones mujeres-hombres basadas en la igualdad", p. 27.

4 _ Sobre la cuestión de la movilización de las emociones en las acciones públicas y la politización de las causas, ver Sandrine Lefranc y Lilian Mathieu (dir.), *Mobilisations des victimes*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2009.

5 _ Roland Barthes, *La Chambre claire. Notes sur la photographie*, Gallimard, París, 1980, p. 22. *La Chambre claire* es un texto sobre la fotografía, pero también es un texto sobre la muerte de la madre de Barthes y sobre el duelo. Ver "Le réveil de l'intraitable réalité", p. 184 y siguientes (*La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Paidós, Buenos Aires, 2009).

6 _ *Ibid.*, p. 30.

7 _ Es lo propio de la fotografía de reportaje o publicitaria: "Vienen del mundo hacia mi sin que yo lo solicite (...), su modo de aparición es lo variado", *ibid.*, p. 33.

8 _ Refiriéndose a Sartre, Barthes escribe que lxs personajes de la fotografía "flotan entre la orilla de la percepción, la del signo y la de la imagen, sin abordar nunca ninguna de ellas", *ibid.*, p. 39.

9 – *Ibid.*, p. 47 y siguientes.

10 – Barthes cita las fotografías de reportaje y las fotografías pornográficas.

11 – "En estas imágenes, no hay *punctum*: hay shock –la letra puede traumatizar–, pero no perturbación; la foto puede "gritar", no herir (...). Las hojeo, no las rememoro; en ellas, nunca un detalle (en tal ángulo) llega a cortar mi lectura: me intereso por ello (como me intereso en el mundo), no las amo", *ibid.*, p. 70.

12 – *Ibid.*, p. 88.

13 – *Ibid.*, p. 143.

14 – Jacqueline Rose, *Sexuality in the Filed of Vision*, Verso, Londres, 1986 y Linda Williams, *Hard Core. Power, Pleasure, and the "Fenzy of the Visible"*, University of California Press, 1989. Como demostró Rutvica Andrijasevic al analizar las campañas de la OIM, "la producción de lo femenino a la cual asistimos parece intrínsecamente vinculada –a través de las estrategias representacionales de victimización y erotización– al cuerpo femenino como espectáculo", Rutvica Andrijasevic, "La gestion des corps: genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes", en Hélène Rouch, Elsa Dorlin, Dominique Fougeyrollas, *Le Corps, entre sexe et genre*, L'Harmattan, París, 2005, p. 95.

15 – Susan Sontag nos inspira, pero habla, de hecho, de fotografía de guerra en *Regarding the Pain of Others* (*Devant la douleur des autres*, Christian Bourgois, París, 2003, en español *Ante el dolor de los demás*), y no de fotos que han sido compuestas, como es el caso de estas palabras (*Ante el dolor de los demás*, De Bolsillo, 2009).

16 – "El voyeurismo, la erotización y la fascinación fetichista convocan además la cuestión del público. Dicho de otro modo, es bastante improbable que estas campañas puedan hablar a un público femenino", Rutvica Andrijasevic, "La gestion des corps: genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes", *op. cit.*, p. 96.

17 – "Los relatos pueden permitirnos comprender. Las fotos hacen algo diferente, nos hechizan", Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, *op. cit.*, p. 89.

18 – Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, traducción de Jean Esch, Phébus, París, 2000. Quiero agradecer a Gael Potin, gracias a quien descubrí esta novela (*Un sucio fin de semana*, Grijalbo, Madrid, 2005).

18 _ *Ibid.*, p. 10.

20 _ *Ibid.*, p. 19.

21 _ Ver Denis Riley, *"Am I That Name?" Feminisme and the Category of Women in History*, University of Minnesota Press, 1988, p. 6.

22 _ Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, *op. cit.*, p. 11.

23 _ "No me pidas lo que espero de vos. Pedime más bien lo que te puedo ofrecer. No tomo. Doy. Soy una persona generosa y te voy a dar lo que merecés.
— Si usted llama una vez más, aviso a la policía.
— ¿Sólo si vuelvo a llamar? ¿Entonces te gusta mi llamado? Sabía. Sabía que te iba a gustar. Sé lo que te gusta. Colocate frente a la luz, frente al muro, para que te vea de perfil. Ahora tocate. Quiero que hagas eso para mí, y luego...
Ella cortó brutalmente. Cortó brutalmente el teléfono y se dejó caer en la silla, sintiendo que la piel le hervía y le subía una náusea". *Ibid.*, p. 19.

24 _ "Porque tienen todo, saben que tienen todo y les parece completamente normal", *ibid.*, p. 165.

25 _ *Ibid.*, p. 31.

26 _ "¿Y qué efecto produce ser un murciélago?" es el título de un artículo célebre del filósofo Thomas Nagel ("What is it like to be a bat?", *The Philosophical Review*, nº 83, 4, 1974) en el cual el autor vuelve a un problema clásico de la filosofía del conocimiento a partir de una situación experimental que precisamente pretende indagar cuáles son los límites de la experiencia en tanto que siempre está situada: no solamente nunca sabremos qué es ser un murciélago sino que, más todavía, ningún observador supuestamente objetivo puede pretender restituir la experiencia vivida de un murciélago aunque siga siendo posible determinar algunas de sus propiedades o rasgos estructurales. Ahora bien, para Nagel, lo que hace la experiencia del murciélago incognoscible, aquello que convierte a su perspectiva en única, no es su individualidad. En otros términos, el punto de vista singular de un ser sobre el mundo (que constituye el mundo fenoménico del cual las ciencias pretenden hacer abstracción) es específico –sin embargo, es también constitutivo de la intersubjetividad–. Esto significa que podemos conocer lo que significa ser un murciélago porque no pertenecemos a esa "especie"; por ello mismo, la experiencia desde el

"yo", por única que sea (es una experiencia singular, íntima, etc.) es inconmensurable. Podemos leer de hecho el texto de Nagel en la perspectiva de un uso político: las relaciones de poder y las representaciones simbólicas que participan en su reproducción construyen marcos de inteligibilidad, funcionan como fronteras fenoménicas, como barreras de especies que tienden a volver imposible la captura de una experiencia de vida, la comprensión del mundo vivido desde otro punto de vista.

27 – "Voy a hacerte daño. Si llamás a la policía, te mato. Pero si no dices nada, solamente te voy a hacer daño. Y pronto. Voy a ir a tu casa y te voy a hacer daño. Quiero que te imagines lo que te voy a hacer. Quiero que te imagines mentalmente todos los modos en los cuales te puedo hacer sufrir. Pensá en lo peor que pueda hacerte, imaginátelo mientras te lo hago". Helen Zahavi, *Dirty Weekend*, *op. cit.*, p. 29.

28 – *Ibid.*, p. 44.

29 – *Ibid.*, p. 59.

30 – *Ibid.*, p. 31.

31 – Mientras camina por la calle, Bella lee ese cartel en una ventana y entra: "Servicios de videncia iraní. Libere sus poderes ocultos. La llave está en usted", *ibid.*

32 – *Ibid.*, p. 42.

33 – *Ibid.*, p. 45.

34 – "No tenés chance, las reglas cambiaron y nadie te lo advirtió", *ibid.*, p. 131.

35 – "Incluso Bella, incluso la pequeña y frágil Bella puede levantar un martillo. Incluso ella puede tenerlo en sus manos, blandirlo bien alto y golpear con él. El golpe del metal sobre los huesos produjo un ruido más bien inhabitual... Semejante sacudida estremeció a tal punto los basamentos de su mundo (el de él) que apenas si pensó en gritar, y en el espacio de un instante espantoso ella creyó que él se sumergiría en un shock catatónico, privándola así de esa interacción humana a la cual asignaba tanta importancia". *Ibid.*, p. 69.

36 – Esta temporalidad relámpago permite comprender que la violencia cotidiana no es "larvada" sino que es burda –de alta intensidad–, y que basta "la nada misma" para que se derrame.

37 _ *Ibid.*, p. 187.

38 _ *Ibid.*, p. 122 y siguientes.

39 _ *Ibid.*, p. 152.

40 _ *Ibid.*, p. 151.

41 _ *Ibid.*, p. 202.

42 _ "Dos días más tarde, ella sabría que nunca hay que esperar antes de actuar (...). Las mujeres de huesos frágiles no están hechas para encajar los golpes. No se puede esperar demasiado cuando uno se llama Bella (...). Las mujeres como ella deben actuar e huir. Las mujeres como ella no pueden quedarse sentadas esperando. Nadie va a venir en su ayuda si se conforman con permanecer ahí, esperando", *ibid.*, p. 52. "Si usted escucha decir que *ellos* lo lamentan, no les crea. Jamás lo lamentan, y además si fuera así eso no cambiaría nada", p. 71. "No amenace, no dé ningún ultimátum, no avise qué va a hacer: decirlo es ponerlos en guardia, es darles un arma", *ibid.*, p. 136. Y también: "Un grito de violación no hace acudir a nadie", *ibid.*, p. 188. "El problema con el cuchillo, el tema del cual usted se debe acordar si tiene ganas de tener alguno, es que su fuerza depende de la mano que lo sostiene. Y si la mano no es fuerte, debe ser rápida. Debe hundirse rápidamente en múltiples puntos. Debe apuñalarlo en todos los puntos que pueda antes de que él aferre la muñeca que sostiene la mano que sostiene el cuchillo, y la quiebre como si se tratara de una ramita", p. 206.

43 _ En un artículo publicado en 1983, "To Be and Be Seen: The Politics of Reality", una filósofa feminista, Marilyn Fries, define lo que denomina el esquema falocrático: "El esquema falocrático no admite mujeres como autoras de percepciones, como videntes (...). La hipótesis según la cual vemos desde un punto de vista diferente, y entonces que vemos sencillamente algo que [un hombre] no puede ver, no es algo abordable por un hombre, no es para él del orden de lo posible, desde el momento en que su concepción general de la situación incluye una concepción de las mujeres como seres percipientes que no construyen autoridad como él, es decir, desde el momento en que no toma en cuenta a las mujeres como hombres. Y nada tiene que ver esto con el hecho de que semejante hombre considere a las mujeres como incomprensibles", Marilyn Fries, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Crossing Press, 1983, p. 165-166.

44 _ Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, *op. cit.*, p. 182.

45 _ La metáfora de la caza vuelve en varias oportunidades, por ejemplo en la página 197.

46 _ Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, *op. cit.*, p. 86-87.

47 _ "Debe ser duro para un hombre como Tim. Cuando usted es un tipo común y corriente, simple, un tipo como los demás, al que le gusta empinarse varias cervezas con los amigos intercambiando historias de conquistas pasajeras; o cuando encuentra una mujer muda que alimenta sus fantasías, y usted se acaricia las bolas mientras murmura obscenidades húmedas por teléfono; cuando la sigue por la calle, usted mira cómo se retrae y entonces usted tiene la impresión de ser un hombre... Usted no se hace la pregunta, no siente duda alguna, no lo piensa dos veces. Usted tiene una pija, y la pija es la que decide. Y de pronto horror, abominación, hete aquí que la mujer abre la boca obscena para murmurar obscenidades. Pero esto no era lo que etaba previsto. No es como en sus sueños. Ni siquiera está seguro de seguir teniendo ganas todavía, si es que tiene que pasar así. La perra. La perra que apesta, la guarra provocadora, todas son iguales", *ibid.*, p. 57.

48 _ "Tous n'ont pas encore désarmé", Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris, 1949, p. 25 (*El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2005).

49 _ Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, *op. cit.*, p. 165.

50 _ *Ibid.*, p. 52.

51 _ Ver Patricia Paperman, Sandra Laugier (dir.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, París, 2005, Marie Gareau y Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introdution aux théories du care*, PUF, París, 2010.

52 _ Ver Pascale Molinier, "Quel est le bon témoin du care?", en Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, París, 2009, p. 233-248.

53 _ Grégoire Chamayou, *Les Chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, La Fabrique, París, 2010, p. 86 (*Las cazas del hombre*, Errata naturae, Madrid, 2012).

54 _ "La conservación de la realidad falocrática requiere que la atención de las mujeres se concentre sobre los hombres y sus proyectos", Marilyn Fries, *The Politics of Reality*, *op. cit.*, p. 172.

55 _ Marilyn Fries recuerda que la etimología inglesa y española del término "real" se relaciona con expresiones que remiten a "real" o que son relativas al *rey*. La propiedad de aquello que es real es así la propiedad que es real en el sentido de perteneciente al *rey*. Lo que es real es lo que es visible por el *rey*, p. 155.

56 _ Ver Donna Haraway, "Le Témoin modeste: diffractions féministes dans l'étude des sciences", en *Manifeste Cyborg et autres essais*, *op. cit.*, p. 309-333.

57 _ Ver Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2009 y Ian James Kidd, José Medina y Gaile Pohlaus Jr (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Routledge, 2017.

58 _ Ver Robert N. Proctor y Londa Schiebinger, *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford University Press, 2008.

59 _ Charles Mills, "White Ignorance", en Shannon Sullivan y Nancy Tuana (dir.), *Race and Espistemologies of Ignorance*, SUNY Press, 2007, p. 13-38.

60 _ Sin embargo, este conocimiento tiene como finalidad la captura, el agotamiento o la muerte de una presa aislada, acorralada, que se juzga la más vulnerable; o, por el contrario, cuya calidad refuerza su naturaleza de trofeo, de botín. También encontramos en la caza una declinación de objetivos: la domesticación, el uso, la explotación, la exposición, la mostración, la dominación, la erradicación o el exterminio. En la caza, no hay beligerantes respetadxs, no hay enemigxs, para hablar con propiedad; hay presas cuya vida no cuenta, cuya vida no vale la pena de ser perdonada, preservada, vivida.

61 _ (N. de la T.) La autora realiza un juego de palabras en francés mediante los múltiples significados del verbo chasser ("acosar", "perseguir", "cazar"; pero también "expulsar", "echar de") y lo hace a través del sustantivo chasseur, "cazador". En el fragmento en francés ("Il est un chasseur. Plus fondamentalement encore, il chasse Bella du monde") se alude primero a quien practica la caza y luego al hecho de que ese mismo es quien "expulsa" a Bella de su lugar en el mundo.

62 _ Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, 1967, Gallimard, París, 1972, p. 36 (*Viernes o los limbos del Pacífico*, Alfaguara, Buenos Aires, 1992).

63 – Gilles Deleuze, "Michel Tournier et le monde sans autrui", postfacio de Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 263.

64 – *Ibid.*, p. 265.

65 – *Neighborhood Watch Volunteer* es una organización que comenzó a funcionar a fines de los años sesenta en los Estados Unidos (y en referencia directa a los dispositivos de vigilantismo heredados del período colonial), que apunta a comprometer a lxs ciudadanxs en el hecho de secundar el trabajo de la policía sintiéndose concernidxs por todo "hecho" inhabitual o amenazante respecto de la seguridad de su barrio. En Francia, el dispositivo "Vecinos vigilantes" fue importado desde mediados de los años dos mil.

66 – Lizette Alvarez, "Justice Department Investigation Is Sought in Florida Teenager's Shooting Death", *The New York Times*, 16 mars 2012.

Este libro ilumina uno de los puntos más ciegos de la política y del pensamiento contemporáneo, porque cuestiona la prohibición del uso de la fuerza para defender al *propio cuerpo*.

Dorlin trae una hipótesis controvertida y de innumerables efectos políticos: cada vez que se le prohíbe a una minoría usar su fuerza (su propia fuerza) para defenderse, existe un dispositivo (policial, judicial, mediático) que garantiza a los grupos dominantes lo que a las minorías se les expropia. A partir de allí la autora traza una genealogía de las luchas inscripta en los cuerpos de lxs dominadxs: los saberes y armas de la esclavitud, la autodefensa feminista, las organizaciones judías que resistieron a los *pogroms*.

La autora repone y visibiliza la filosofía del *Black Panther Party*, el gueto de Varsovia, las patrullas de autodefensa queer, el *ju-jitsu* de las sufragistas anarquistas inglesas y los modos incipientes para defenderse en la metrópolis. Se trata entonces de la construcción de un reservorio de imágenes para la autodefensa y no de una crítica "aséptica" de las ideologías políticas dominantes.

hekht LIBROS

CNL CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ISBN 978-987-4954-00-6